

دكتور

محمد كمال الدين إمام

أستاذ مساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود

# المسؤولية الجنائية

أساسها وتطورها - دراسة مقارنة

في القانون الوضعي والشرعية الإسلامية

دار البحوث العلمية

الكويت





# المسئولية الجنائية

أسسها وطورها - دراسته مقارنة

في القانون الوضعي والشرعية الإسلامية



دكتور

محمد صالح الدين العام

كتوراه فى الحقوق - جامعة الاسكندرية

# المسؤولية الجنائية

أسسها وتطورها - دراسة مقارنة

فى القانون الوضعى والشرعية الإسلامية

دار البحوث العلمية

الكويت

جميع حقوق الطبع محفوظة  
الطبعة الأولى  
١٩٨٣

دار البحوث العلمية  
شارع فهد السالم - عمارة الاوقاف رقم ٤ شقة ٢٨  
هاتف : ٤١٤٢٢٠  
ص ٠ ب ٢٨٥٧ - الكويت  
برقيا : دار بحوث

# إهداء

إلى أستاذي الأستاذ الدكتور :

عوضي محمد عوض

الإنسان والفقيه والمفكر

اعترافاً بفضله

وتقديرًا لأستاذه

وانتماءً إلى مدرسته

محمد كمال الدين إمام



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تَضَمُّنٌ

للأستاذ الدكتور : عوض محمد عوض - أستاذ القانون الجنائي -  
جامعة الاسكندرية

أصل المسؤولية مسلم بالاجماع ، وانما الخلاف فى أساسها . وليس القانون كله الا تجسيدا للمسئولية وتنظيما لاحكامها . بل ان المسؤولية من لوازم الحياة الانسانية نفسها ، فحيثما كان الانسان كانت مسئوليته لأنه دائما طرف فى علاقته ، سواء مع نفسه أو مع غيره أو مع ربه . وهذا يعنى انه مسئول فى كل حال .

والبحث فى المسؤولية عامة وفى أساسها خاصة من أدق البحوث القانونية وأشقها لان المسؤولية ليست مشكلة قانونية بقدر ما هى مشكلة انسانية . وهى مشكلة عامة فى الزمان وفى المكان وعلى صعيد الفكر الانسانى بكل صورته وألوانه . فالبحث فيها ليس وليد عصر ولا شعب ولا دين ولا فكر بعينه ، وانما البحث فيها كان - ولا يزال - شغل الانسان منذ كان الانسان وأيا ما كان فرع تخصصه ، بل أيا ما كان قدر ثقافته . ومن هنا تكمن الصعوبة فى تناول الموضوع .

وأعوص ما فى المسؤولية أساسها ، والبحث فيه لا يمكن تجنبه لأن تحديد الأساس هو المقدمة الضرورية لتحديد أركان المسؤولية وشروطها وموانعها وآثارها . ووجه الصعوبة فى تحديد الأساس هو ارتباطه الوثيق بقضية الحرية ، أى بقضية الجبر والاختيار ، وهى قضية شائكة لم تشغل رجال القانون وحدهم ، بل شغلت كثيرا من الناس قبلهم . وربما كانت وطأتها على رجال القانون أخف كثيرا من وطأتها على غيرهم ؛ فقد أضنت المشكلة الفلاسفة واقضت مضاجعهم . أما على الصعيد الدينى فقد عنف الجدل وبلغت المعاناة أوجها . وقد حارت العقول أمام المشكلة وضلت بسببها أفهام ، وذلك لاتصالها بمقام اللاهوتية وارتباطها الوثيق بصفتين من صفات الله عز وجل ، وهما العدل المطلق من جهة والقدرة المطلقة من جهة أخرى . ومصدر الحيرة

أن القول بالجبرية فيه مظنة الانتقاص من عدل الله ، إذ لا يستقيم مع عدله أن يكلف وأن يعاقب انسانا خلقه مفطورا على الشر عصيا بالجبلية على الهدى والصلاح ، كما أن القول بحرية الإرادة فيه مظنة الانتقاص من قدرة الله ، إذ لا يستقيم مع طلاقته قدرته أن يقع فى ملكه شئ على غير مشيئته . فضلا عن هؤلاء وأولئك فقد شغلت المشكلة رجال الأخلاق وعلماء النفس والاجتماع وكل باحث فى العلوم الانسانية بوجه عام . بل لقد اتسع نطاق المشكلة فتجاوز موضوعها سلوك الانسان الى ظواهر الكون نفسه فانقسم علماء الطبيعة الى قائل بالاحتم وقائل بعدمه .

ومن هذا يتضح أن معالجة أساس المسؤولية الجنائية مهمة تتسم بالدقة والمشقة ؛ فلا يجزىء فيمن يتصدى لها أن يكون متخصصا فى فقه القانون وتاريخه ، بل يجب كذلك أن يكون موسوعيا . فعمق الثقافة وحده لا يكفى للوفاء بالغاية ، بل لا بد فضلا عن العمق من طول وعرض أى من مساحة . ومن أسف أن التخصص الشديد طابع العصر ، وهو أن كان قد أفاد فقد أضر . وإذا كنا نجد اليوم وفرة فى البحوث القانونية البحتة فإنا نلمس ندرة فى البحوث القانونية التى تنتمى موضوعاتها الى مجالات أخرى من المعرفة ، ومنها ما يعد من محاور القانون ذاته ، كموضوع المسؤولية .

ومؤلف الكتاب الذى يسعدنى اليوم تقديمه هو من الطراز الموسوعى الذى لا نقع عليه كثيرا . وإذا كان لى من فضل أدعيه فهو فضل اكتشاف طاقاته والاياعاز له بموضوع كتابه ؛ فقد توسمت فيه القدرة على معالجة الموضوع بالمنهج الذى أرجوه . وكانت لديه كل أدوات المعالجة ؛ فتكوينه القانونى جيد ، ونهمه للقراءة شديد ، وثقافته العامة واسعة ، وتحريره للحقيقة صبور ودعوب ، وهو الى ذلك شاعر وأديب . وأهم من ذلك كله أن اهتمامه بالفكر الدينى وحماسه الواعى للإسلام أكبر .

وقد اقتضاه منهج البحث أن يمهد للموضوع بعرض لفكرة المسؤولية عند الأقدمين ، فتعقبها لدى الفراعنة وأهل بابل وأشور ، ثم لدى اليونان والرومان ، ثم أوضح فكرة المسؤولية كما تبدو من نصوص



العهدين القديم والجديد . وبعد ذلك قسم الكتاب قسمين تناول فى أحدهما أساس المسؤولية فى القانون الوضعى وفى الآخر أساسها فى الشريعة الاسلامية .

ويسود الفكر القانونى المعاصر مذهبان رئيسيان ، أحدهما يبنى المسؤولية الجنائية على أساس من حرية الاختيار ، وهذا هو المذهب التقليدى ، والآخر يبنيتها على الخطورة الاجرامية للجانى ، وهذا هو المذهب الوضعى .

ويرى أنصار المذهب التقليدى أن كل انسان بالغ عاقل يسعه التمييز بين الخير والشر والمباح والمحظور ، كما يسعه التحكم فى سلوكه فلا يأتى منه الا ما يريد . فاذا اتى الشخص فعلا ينهى القانون عنه أو امتنع عن اتیان فعل يأمر القانون به كان فعله مستهجنا من الناحية الأدبية أو الخلقية ، لأنه تنكب الطريق السوى وسلك الطريق المعوج وكان فى وسعه أن يكون خيرا مما كان ، ولهذا فانه ينبغى أن يسأل عما وقع منه وأن يحمل تبعته . والاعتداد بهذا الأساس يحدد هيكل المسؤولية ، سواء فى ذلك موجبها ومناطها وموانعها . أما الموجب فهو الجريمة ، وأما المناط فهو الادراك والاختيار ، وأما الموانع فهي العوارض التى تخل بهاتين القدرتين .

أما أنصار المذهب الوضعى فينكرون حرية الاختيار ويرون أن هذه الحرية دعوى لا يشهد على صحتها دليل علمى معتبر . والحقيقة فى مذهبهم أن السلوك الاجرامى - شأنه شأن كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية لا يقع مصادفة ولا اعتباطا ، وإنما هو يخضع لقانون السببية ويمكن التنبؤ به بشروط معينة . فالسلوك الانسانى فى جملته - سواء كان اجراميا أو لم يكن - محكوم بمقدمات اذا توفرت لم يكن من وقوعه بد ، فهو ثمرة حتمية للتفاعل بين شخصية ذات تكوين معين وظروف بيئية خاصة . ولما كان الناس يتفاوتون فيما بينهم من حيث تكوينهم العضوى والنفسى ، كما يتفاوتون من حيث ظروفهم الطبيعية والاجتماعية ، فمن المنطقى أن يكون سلوكهم فى المواقف المتماثلة مختلفا . ويؤكد دعاة هذا المذهب أنه لو اتيح لنا أن نحيط احاطة كاملة بالتكوين العضوى والنفسى لكل شخص وبكافة ظروفه الخارجية ،

العامة والخاصة ، الطبيعية والاجتماعية ، لكن فى وسعنا القطع  
بنتيجة التفاعل بين هذه العوامل والتنبؤ بنوع السلوك الذى يتحتم  
على الشخص اتيانه . لكن جهلنا بهذه الامور هو الذى يصور لنا أن  
الانسان يتصرف فى المواقف المختلفة بوحى من ارادته الحرة . وعلى  
هذا النحو يخلص الوضعيون الى أن الانسان ليس له خيار فيما يأتى  
وفيما يدع ، وانما هو مسوق دائما الى أن يسلك فى كل موقف مسلکا  
يستحيل عليه بحكم تكوينه وظروفه أن يسلك غيره . على أن ذلك  
لا يعنى تسليم الوضعيين بأن الجريمة عمل مبرر وأن مرتكبها لا يسأل  
عنها . فالمذهب الوضعى - كالتقليدى - لا يغضى عن الجريمة ولا يعفى  
الجانى من مسؤوليتها . واذا كان الوضعيون قد نفوا حرية الاختيار  
كأساس للمسؤولية فقد حرصوا على البحث عن أساس آخر لها يتفق  
مع حقائق العلم من جهة ويتسع من جهة أخرى لمواجهة الجريمة  
ومكافحتها فى كل صورها وأيا كان مرتكبها ، لأن من حق المجتمع  
وواجبه أن يتصدى لكل ظاهرة تهدد كيانه وتعوق تقدمه . وتوفيقا بين  
الاعتبارات المختلفة دعا فقهاء المذهب الوضعى الى احلال المسؤولية  
الاجتماعية محل المسؤولية الأدبية أو الخلقية . والمسؤولية الاجتماعية  
لا تقوم على حرية الاختيار بل على الخطورة الاجرامية . فالجانى انما  
يسأل لا لأنه أتى الفعل المحظور باختياره ، بل لأنه كشف بفعله عما  
يكن فى داخله من خطورة اجرامية تنذر بوقوع أفعال مماثلة منه  
فى المستقبل . وهذه الخطورة تفرض على المجتمع أن يواجهها ليدرا  
عن نفسه عواقبها بأن يتخذ قبل الجانى من التدابير ما يستأصلها دون  
أن يكون فى ذلك معنى اللوم أو التأنيب . وقد أفضى اقامة المسؤولية  
على هذا الأساس الى توسيع نطاقها ، سواء بالنظر الى الأفعال التى  
تثيرها والأشخاص الذين يحملون تبعاتها والتدابير التى تتخذ حيالهم .

وقد كشف المؤلف عن حقيقة تخفى على الباحثين كثيرا ، وهى  
أن المدارس الفقهية ليست الا صدى للمذاهب الفلسفية السائدة ، ولهذا  
فقد حرص على رد المدارس الجنائية الى اصولها الفلسفية . وكانت  
النتيجة لافتة للنظر ، فقد تبين أن افتتان الفكر الجنائى بالمذهب  
الوضعى بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر بعد أن كان بريق هذا المذهب  
قد خبا وتكشفت عيوبه وتجاوزته الفلسفة العامة نفسها ، وعلل تأخر  
ظهوره بالطبيعة المحافظة لرجال القانون .

وعلى الرغم من أن للمؤلف موقفا واضحا منذ البداية من المذهب الوضعي هو موقف الرفض ، إلا أنه كان أمينا في عرضه الى اقصى مدى ، فقد تتبع أصوله واستعرض أسانيده دون أن يبترها أو يجملها ثم عمد بعد ذلك الى نقده وتقديمه ، وقد وفق في ذلك كل التوفيق .

وقد بدأ المؤلف بدعامتى المذهب الوضعي أو الحتمى وهما فكرة السببية وامكان التنبؤ فكشف عن تهافتهما فى مجال العلوم الطبيعية نفسها ، وهو المجال الذى كانت الوضعية تعتبره حكرا لها . أما فى مجال العلوم الاجتماعية فإن دعائم المذهب تبدو أكثر تهافتا ، وذلك لتفرد الكيان الانسانى بطبيعة خاصة يتعذر معها تجريده من كل دور فيما يصدر عنه من قرارات وتصرفات . فليس بمقبول عقلا تصوير الانسان على أنه مجرد آلة تستجيب تلقائيا لكل العوامل الكامنة فيه والمحيطه به وأن ينحصر دور ارادته فى ترجمة هذه العوامل الى سلوكه دون ان يكون لها أدنى قدرة على السيطرة عليه أو التحكم فيه .

ولا يقتصر عيب المذهب الوضعي على ما يشوب دعائمه من خلل، وانما يتمثل عيبه الاكبر فيما يفضي اليه من نتائج فى مجال العلم الجنائى . فالوضعيون يجعلون الفعل المرتكب مناسبة لايقاع التدبير وليس سببا . ذلك بأن التدبير عندهم لا يعتبر رد فعل لسلوك اجرامى، ولكنه اجراء تراجى به خطوة كامنة لدى الشخص يفضحها فعله . كذلك فإن الوضعيين - فى غمرة حرصهم على اكتشاف الخطورة الاجرامية - لا يتشبثون دائما بأن يكون الفعل المرتكب جريمة ، بل يقنعون بأن يكون الفعل خطرا فى ذاته . ولما كان المدار على الخطورة الاجرامية وكانت الغاية من التدابير مواجهة هذه الخطورة واستئصالها فان التدبير يتحدد نوعا ومدى بحسب خطورة الفاعل لا بحسب فعله ، فلا تلازم عندهم بين جسامه الفعل وجسامه التدبير . كذلك فان اغفال الفعل تماما والاعتداد بخطورة الفاعل عند تحديد التدبير يؤدى الى اسقاط عديد من النظم القانونية المستقرة كالعمد والخطأ والظروف الموضوعية المخففة والمشددة وموانع المسؤولية المتمثلة فى صغر السن والجنون والسكر . وبعض هذه النتائج يقبل الجدل ويحتمل الخلاف ، لكن أغلبها مرفوض لأن فيه انتهاكا لمبدأ الشرعية وعدوانا على الحرية

الفردية . ولا يمكن لدعاة الحرية أن يقبلوا العدوان عليها تحت أى دعوى ولو كانت دعوى العلمية .

ويقال عادة ان للمدرسة الوضعية فضل توجيه الانظار الى شخص المجرم بعد أن كان الاهتمام مركزا من قبل على فعله ، وان لها فضل العناية بفكرة الخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية حتى صار كل منهما نظرية فرضت نفسها على الفقه وانتزعت لنفسها مكانا فى التشريعات المعاصرة . وبعض هذا القول حق ، لكن اسباغ الفضل كله على الوضعيين مغالاة ، كذلك فان الاعتراف ببعض الفضل لهم لا يلزم منه الاعتراف بصحة مذهبهم . فالاهتمام بشخص الفاعل ليس من ابتكارات المدرسة الوضعية ، فقد سبقتها اليه المدرسة التقليدية الحديثة التى نشأت كحركة تصحيح للمدرسة التقليدية الاولى ، وفضل المدرسة الوضعية انها وسعت من دائرة اهتمامها بشخص الفاعل فحسب . وكذلك الشأن بالنسبة للخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية ، فليس فى وسع أحد ان يزعم بأن الوضعيين هم أول من اكتشف الفكرتين ، لأن الواقع التشريعى فى ظل المدارس التقليدية يدحض هذا الزعم ، وانما فضل الوضعيين يتمثل فى التأصيل والتنظير . واذا كانت الاصلاحات التشريعية قد عاصرت المدرسة الوضعية فصار التشريع الجنائى اكثر انسانية فذلك لا يعنى - كما يرى المؤلف بحق - أن هذه الاصلاحات كانت ثمرة لجهود المدرسة الوضعية وحدها ، وانما كانت فى المقام الأول ثمرة للثورات السياسية والاجتماعية وتقدم العلوم بوجه عام . على أن ما ينبغى التذكير به والتركيز عليه أن ما تحقق على يد المدرسة الوضعية لا ينهض دليلا على صحة مذهبها ، فلا تناقض البتة بين الاعتداد بحرية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية وبين العناية بشخص الفاعل والأخذ بفكرة الخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية .

وهكذا ينتهى المؤلف فى القسم الأول من كتابه الى الانتصار لمذهب حرية الاختيار باعتباره أفضل أساس تبنى عليه المسئولية بعامة والجنائية بخاصة .

اما القسم الثانى فلعله أكثر امتاعا من القسم الاول ، وربما كان

من أسباب ذلك جدته على الفكر القانونى . وقد بذل المؤلف فيه جهدا لا يتاح لكثيرين بذله ؛ فقد تابع المسئولية على كافة المستويات فى الشريعة الاسلامية : تابعها لدى الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ، وتابعها لدى الفقهاء سواء فى ذلك اهل الأصول وأهل الفروع وتابعها أخيرا على مستوى النصوص الشرعية . وعلى الرغم من أن الفكر الشرعى بوجه عام يعتنق مبدأ حرية الاختيار الا أن فيه مع ذلك تيارا قويا يؤمن بالجبر . ومما مكن لأسباب الخلاف أن النصوص الشرعية تحتمل التأويل وتتسع للرأيين ، وكذلك الأدلة العقلية يمكن أن ينتصر بها هذا الرأى وذاك . وقد خلص المؤلف من خلال دراسته للنصوص الى إثارة مذهب الحرية وإطراح الجبر ، وحاول أن يرسم من استقرائه للنصوص ملامح النظرية العامة للمسئولية ، ولكنه مس الموضوع مسافيا ولم يتلبث عنده طويلا لأن ضرورات البحث لا تقتضيه .

والذى أراه أن البحث فى أساس المسئولية - على ماله من أهمية - لا يغنى عن البحث فى ذات المسئولية من حيث أركانها وشروطها وموانعها وآثارها . وربما كان المؤلف من القلة القادرة على تناول هذه المسائل من وجهة النظر الشرعية بحكم طول معاشته لموضوع المسئولية وكثرة قراءاته فيه وتنوعها . والأمل معقود على أن يكون مؤلفه هذا خطوة أولى تعقبها خطوات وأن يستوفى - بنفس المستوى - بقية أبواب المسئولية . وفقه الله وأعانه وهدانا وإياه سواء السبيل .



## تقديم

نظرية المسؤولية هي العمود الفقري في النظام القانوني كله ، وهي ليست فكرة قانونية فحسب ، بل هي نظام اجتماعي يرتبط بعلوم شتى من بينها القانون ، فالمسؤولية - كما قيل بحق - « هي واسطة العقد وهمزة الوصل بين القانون والعلوم الاجتماعية الاخرى وتعتبر بهذه الصفة - الممر الذي تعبر من خلاله المذاهب الفلسفية والاجتماعية الى القانون الجنائي بنوع خاص . فالمسؤولية الجنائية وان كانت مسألة ينظمها القانون سواء كان مكتوبا أو غير مكتوب ، ويضع شروطا معينة لقيامها وتحديد حالات امتناعها ، الا أن هذه الشروط تعد ثمرة الاساس الفلسفي والاجتماعي الذي تقوم عليه المسؤولية (١) » .

وأساس المسؤولية يرتبط ارتباطا مباشرا ولازما بمشكلة الحرية ، وبدور الارادة الانسانية في صنع القرار الصادر عن كل فرد ، والدراسة هنا فلسفية بالدرجة الاولى لأنها تتعلق بالجبر والاختيار وهما من امهات الأفكار الفلسفية ومن أكثرها اثارة للمتابع .

والبحث في أساس المسؤولية الجنائية - على هذا النحو الفلسفي - ليس ترفا فكريا بل هو بحث لا بد منه في سبيل دراسة علمية جادة لنظرية المسؤولية الجنائية .

« ان تحديد أساس المسؤولية الجنائية يعتبر أمرا لا غنى عنه عند رسم السياسة الجنائية ، فهو الذي يبين الشروط الواجب توافرها لقيام المسؤولية ، وهو الذي يحدد كنه رد الفعل الاجتماعي ازاء الجريمة ، وهل يقتصر على العقوبة أو التدبير الاحترازي أو يمكن الجمع بينهما .

وتبرز أهمية تحديد أساس المسؤولية بصفة خاصة بالنسبة لطوائف

---

(١) د. مصطفى محمد حسنين ، نظام المسؤولية ، ط سنة ١٩٦٧ ، ص ٥

المجرمين الذين يشكل سلوكهم وحالتهم الخاصة خطورة على المجتمع كالشواذ والعائدين والمعتادين (١) .

وقد تصور البعض انه يمكن التجاوز عن البحث فى مشكلة أساس المسؤولية باعتباره مشكلة فلسفية تعنى الفلاسفة ورجال الاخلاق . ولكنه تصور خاطيء لأسباب كثيرة .

**أولاً :** أن المشرع وهو يواجه الواقع بنصوص القانون لا يمكنه الوقوف على الحياد فى مسألة أساس المسؤولية ، فعليه أن يختار ، ووفقاً لاختياره تتحدد حلوله العملية ، فلو نص مثلاً على مسؤولية المجنون لخطورته على المجتمع فليس ذلك مجرد مواجهة عملية بل هو اختيار فلسفى يصنف المشرع مع القائلين بحتمية السلوك الانسانى ، وهكذا الحال فى كل ما يقدمه المشرع من نصوص وقواعد .

**ثانياً :** أن مشكلة حرية الإرادة تظهر بصفة خاصة كمشكلة نفسية فلا يمكن تحديد مجالات الإدراك إلا بعد البحث فى نفسية الجانى ، وهو أمر لا يمكن لقانون العقوبات الاستغناء عنه (٢) .

**ثالثاً :** أن الدراسة العلمية للقانون الجنائى لا تكون فحسب بالالتصاق بالنص القانونى والسير خلفه وإنما هى شرح وتحليل وتقويم حتى يمكن للباحث أن يضع القاعدة فى إطارها الزمنى ويربطها بالبناء الفكرى العام للعصر الذى ظهرت فيه وكما يقول الفقيه : «يوجين أرليك» من الخطأ أن ننظر هذه الأيام ، وفى كل وقت آخر على السواء ، أن مركز الجاذبية الذى تدور حوله كل أسباب التطور القانونى إنما هو التشريع ، أو نظن أنه علم القانون ، أو أنه قضاء المحاكم ، لا . إنما الأساس والمصدر هو المجتمع ذاته (٣) .

وليس معنى ذلك هدم الحدود بين العلوم الاجتماعية المختلفة

---

(١) د . أحمد عبد العزيز الألفى ، المسؤولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية ، المجلة الجنائية ، عدد يوليو ١٩٦٥ ، ص ٢٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٣ .

(٣) د . مصطفى حسنين ، نظام المسؤولية ، المرجع السابق ص ٧ .



فلكل منها ميدانه ومنهجه ، بل معناه رفض الحدود الوهمية التى تشبه الحدود السياسية ، فهى تثير من المشاكل أكثر مما تقدم الاستقرار والطمأنينة .

ان تطور الفكر الفلسفى والاجتماعى فى أى مجتمع ينعكس بوجه عام على قواعده القانونية وعلى قواعده الجنائية بوجه خاص . ودراسة القانون الجنائى - بنظرياته المختلفة وأهمها نظرية المسؤولية - بمعزل عن المجتمع وأفكاره سوف تظل دراسة ناقصة . وهذا الفهم لدور القاعدة الجنائية فى المجتمع وعلاقة القانون الجنائى بغيره من العلوم الاجتماعية هو ما دفعنا الى اختيار أساس المسؤولية الجنائية موضوعا لهذه الرسالة .

ومنذ البداية كان واضحا لدينا مدى الصعوبات التى تعترض رسالة من هذا النوع .

فهى أولا : رسالة تهتم بالاصول والنظريات قبل عرضها للنصوص والتشريعات ولا نظن أن ذلك يبعدها عن صميم الدراسة الفقهية ، فالفقه كما يعرفه « الراغب الأصفهاني » هو معرفة باطن الشيء والوصول الى أعماقه .

وهى ثانيا : رسالة تهتم بالنظرة الشمولية على التراث الفكرى للانسان وموقفه من أساس المسؤولية . وهى نظرة تلملم اشأت المعارف التى تناولت مسؤولية الانسان خلال رحلته فى التاريخ ، وتحاول نظم هذه المعارف فى بناء متكامل يبين الأشباه والنظائر ولا يغفل الفروق والاختلافات ، ومحاولة كهذه قد تتعرض للثغرات نظرا لاتساع الارضية الفكرية التى تتحرك عليها .

والحق أن أساس المسؤولية الجنائية ليس مجرد موضوع من موضوعات القسم العام فى القانون الجنائى ، بل هو القانون الجنائى كله وعلى ضوء الأساس الذى نختاره ونتقبله ترتفع الابنية الجنائية فى التجريم والجزاء ، وعلى ضوء من هذا الأساس المختار يمكننا تقويم ( ٢ - المسؤولية الجنائية )

النظام الجنائي فى مبادئه العامة وفى مواد التفصيلية ، فنرى خطاه وصوابه ، ونعرف تناسقه وتناقضه .

### تقسيم الرسالة :

وقبل ان أعرض لأقسام هذه الرسالة أريد ان أؤكد على أمرين :

الاول : اننى وان كنت اتناول المسؤولية الجنائية باعتبارها نظاما قانونيا الا اننى لم انس مطلقا - وفى جميع مراحل البحث - انها ظاهرة اجتماعية .

الثانى : اننى عند عرضي للمدارس الجنائية والاتجاهات العقابية كنت اتناولها من زاوية الأساس فحسب ، الأمر الذى قد يفرض اختلافا فى طريقة التناول وأسلوب العرض ، ويؤكد ضرورة درس الأساس الفلسفى والاصول الفكرية لهذه المدارس والاتجاهات وصولا للحكم السليم لها او عليها .

وقد قسمت هذه الرسالة الى ثلاثة اقسام :

### القسم الاول :

تاريخ المسؤولية الجنائية وتطورها ، وهى دراسة للمسؤولية الجنائية فى العالم القديم فى فلسفته النظرية وفكره الخلقى وقوانينه الجنائية وايضا دراسة لأساس المسؤولية فى العهدين القديم والجديد .

### القسم الثانى :

أساس المسؤولية الجنائية فى القانون الوضعى وهو دراسة تأصيلية وانتقادية للمدارس الجنائية فى الفكر الوضعى مع عرض للصدى القانونى لكل مدرسة .

### القسم الثالث :

أساس المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية وهو دراسة فلسفية وفقهية قدمنا فيها عرضاً لموقف كل من الفكر والفقه الإسلاميين من أساس المسؤولية الجنائية وختمنا هذا القسم بدراسة المسؤولية في النص الإسلامي في محاولة لفهم آراء الفلاسفة ومواقف الأئمة وحلول الفقه على ضوء الكتاب والمصنعة .

وبعد فإن هذه الرسالة ليست نهاية المطاف وإنما هي بحق بداية الرحلة .

« ربنا عليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير »



## القسم الأول

« تاريخ المسؤولية الجنائية وتطورها »

---



## المسئولية الجنائية وتطورها عبر التاريخ

### تمهيد :

لم يهبط الانسان على هذه الارض فردا ولم يواجه تحدياتها وحيدا ، وانما هو مدنى بالطبع - كما قال أرسطو فى عبارة مأثورة - وتلك صفة ملازمة للانسان منذ بدأ رحلته ، حاملا قدره ومصيره ، مزودا بما أودعه الخالق فيه من قوى وطاقات ، ومن غرائز وحاجات ، وأغلب الظن ، سوف يظل الانسان على نحيزته هذه - العيش فى مجتمع - حتى يرث الله الارض ومن عليها .

والعيش فى مجتمع يترتب عليه طبقا لطبيعة الاشياء وجود قواعد وقوانين ، وعادات وتقاليد ، او انماط معينة من السلوك يفرضه الكيان الجمعى على الافراد احترامها واتباعها على السواء ، ولذلك فخطئة تلك النظرة التى يراها كثير من علماء الاجتماع من أنه اتى على الانسان حين من الدهر لم تكن له قواعد ولا نظم ، وعاش فى فوضى بلا ضابط ، تحكمه غرائزه ، وتقوده شهواته تلك مرحلة لا يتصورها المرء كواقع انسانى شامل « ذلك ان كل مجتمع من المجتمعات مسود بعدد من النظم الاجتماعية Social Institutions ، التى من مهمتها الأولى تنظيم سلوك الافراد فى نواحى النشاط الاجتماعى المختلفة ، من قضائية وسياسية وأسرية وتربوية واقتصادية واجتماعية .... الخ . وهذا التنظيم الاجتماعى Social Organisation لازم وضرورى فى كل مجتمع من المجتمعات ، اذ بدونه لا يمكن أن تستقيم الحياة الجمعية أو تستمر (١) » ، ولقد وقع كثير من الباحثين فى الخطأ عند تصورهم ان عدم وجود سلطة مركزية فى المجتمع البدائى ينفردها بفرد من الافراد يعنى انعدام التنظيم فى هذا المجتمع ، ولعل G. Davy, A. Moret ، وهما من علماء الاجتماع الفرنسين قد اصابا كبد الحقيقة فى قولهما « اذا كان الانسان بطبيعته حيوانا اجتماعيا فهو

---

(١) دكتور حسن شحاته سefان ، علم الجريمة ، ط ١٩٥٥ ص ١١١ ،

وفى هذا يقول الشاعر الجاهلى :

لا يصلح الناس فوضى لامرأة لهم

ولا سراة اذا جهالهم سادوا

ايضا حيوان يميل بغريزته الى النظام (١) . والنظم الاجتماعية هي وسائل الجماعة للوصول الى غاياتها ، او هي على حد تعبير Barnes أحد علماء الاجتماع ، تعتبر بمثابة الأدوات التي بواسطتها تباشر الجماعة أنواع نشاطها المختلفة (٢) ، وقد أثبتت البحوث التي قام بها علماء الدراسات الانثروبولوجية والتاريخية ان المجتمعات البشرية في كل العصور وفي جميع البقاع كان يسودها تنظيم اجتماعي خاص ، أي قواعد وقوانين يلزم الافراد باتباعها في حياتهم اليومية ، ولا شك ان هذا الاتجاه العلمى الحديث يتفق مع النظرية الاسلامية فى الخلق وبدء الانسان .

حقا كان الانسان القديم يعيش فى ظل قواعد بدائية ، وكانت قوانينه صدى للبيئة من حوله بكل بساطتها معبرة عن ضعف الانسان وخوفه من المجهول ، مجسدة فى نفس الوقت وحشية الانسان وخضوعه لغرائزه الدنيا واحساسه بالرهبة ازاء قوى الطبيعة ، وبالحيرة حيال هذا الكون الغامض الرهيب ، ولو تذكرنا فكرة المؤرخ الانجليزى : « توينبى » Toynbee عن التحدى والاستجابة (٣) ، لكان طبيعيا ان تكون تلك القوانين القاصرة هي استجابة الانسان القديم لما واجهه من تحديات فى ذلك الزمان البعيد ، ولن أقف امام انسان ما قبل التاريخ ، ولا امام العصور التاريخية المبكرة ، ما يعنينى هنا هو وجود القاعدة الملزمة وذلك ما يوجبه العقل ولا تنفيه وثائق التاريخ ، اذن لقد بدأ الانسان رحلته الأرضية وفكرة القانون معه ، وليس معنى ذلك ان فقه القانون قد ولد ايضا فى هذا التاريخ ، بل الأقرب الى المنطق وما تؤكدده ايضا وثائق التاريخ ان فقه القانون قد ولد بعد قرون وقرون ، ان فكرة القانون حاجة وضرورة ، اما فقه القانون فهو معرفة كان على الانسان ان يشقى طويلا قبل الوصول اليها .

---

Moret et Davy. Des clans aux empires, paris, 1923 p. 17 (١)

(٢) د. حسن شحاته سقاف ، المصدر السابق ص ٢ .

(٣) انظر توينبى ، دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، ط ١٩٦٠ ج ١

ص ١٠١ ومضمون نظرية توينبى أن الاحوال الصعبة المعاكسة هي التي تساعد على قيام النظم والحضارات أي تقوم هذه النظرية على التحدى والاستجابة أو رد الفعل على هذا التحدى .



وفكرة القانون مترادف المسؤولية والجزاء ، اذن يصح القول ان الانسان بدأ رحلته على البسيطة وهو اهل للمسئولية وعنده اهلية الجزاء ، وفهم المسؤولية من خلال الجزاء أمر تفرضه العلاقة بين كليهما وفى هذا الصدد يقول Fauconnet بحق ان « قواعد المسؤولية جزء لا يتجزأ فى نظام تلك الظواهر الاجتماعية التى تسمى الجزاءات (١) » ، فم منذ البداية كانت المسؤولية وكان الجزاء ، فى المجتمع البدائى ، كان الانسان حبيس جماعته منذ لحظة الميلاد وكان التضامن فى كل شيء هو المبدأ المقدس ، فكانت مسؤولية الجميع عند خطأ أحد افراد الجماعة أمرا مقررًا ، ومسئولية الخلف عن أخطاء السلف يتلقاها الجميع وكأنها طبيعة الأشياء ، وسوف نحاول هنا ان نعرف كيف كانت المسؤولية ، وكيف تطورت فى تلك الأزمنة القديمة ؟

لن نتوغل فى الزمان كثيرا ونحن نجيب على هذه التساؤلات ، بل نقف وجها لوجه أمام شرائع الحضارات الأولى ، حتى فكرة المسؤولية فى العهدين القديم والجديد ، وسوف نعالجها من خلال النص ومن خلال الفكر معا ، وسوف نرى من خلال الدراسة أن التاريخ لا يسير فى خط صاعد دائما ، وأن فكرة الدورات التى قال بها العالم العربى « ابن خلدون » فى العصور الوسطى وأقام عليها « فيكو » الايطالى فلسفته فى التاريخ ، أن هذه الفكرة هى أصدق تعبير عن اتجاه حركة التاريخ ، وقريب من هذا الاتجاه ما يقوله « اشبنجلر » فى مؤلفه « اضمحلال الغرب » ومضمون نظريته أن التاريخ يتكون من كائنات حية ، وكما أن للكائن العضوى طفولة وشبابا وشيخوخة ثم موتا كذلك الحضارات لها نفس المراحل والأدوار .

وطبيعى الا نتوقع نظرية متكاملة للمسئولية فى شرائع الحضارات الأولى وما خلفته لنا العصور القديمة من مجموعات للقوانين ، فالعلم الجنائى بتقسيماته القائمة وليد القرن الثامن عشر الميلادى ، ولن نتوقع أيضا أن نجد صفحات من فقه القانون تبرز مدرك المسؤولية على

---

(١) انظر رسالته : La Responsabilite, Paris 1928 p. 5

وانظر فى تطور العقاب فى المجتمع البدائى .  
Garraud : Precis de Droit Criminel 1918 p. 17-19.

مستوى التنظير ، ولكن سوف نجد بالتأكيد خصائص مشتركة فى فكر المسؤولية وتطبيقاتها عند أغلب المجتمعات القديمة ، وسوف نلاحظ بشكل متفاوت ملامح «العقلية البدائية بارزة فى نصوص القوانين ، والعقلية البدائية ذات قسمات لا تخطئها العين ولها مفاهيمها فى العلية ونظرتها الى الأسباب تختلف تماما عما نعرفه الآن عن فكرة العلية ونظرية السبب فى الفلسفة والقانون على السواء ، وفى هذا يقول عالم الاخلاق الفرنسى . Lavy Beruhl مؤكدا هذه الحقيقة « ان العقلية البدائية التى لا تشغل الا بارتباطات الغيبية لا ترى ما نسميه « سببا » او علة » الا على انه مناسبة ، أو بعبارة أدق لا تراه الا أداة تستخدمها القوى الغيبية (١) » ، ثم يستكمل « بريل » تحليله فيقول « ان العقلية البدائية لا تؤمن بالمصادفة ولا يعنى هذا انها عقلية تؤمن بالجبرية بالنسبة الى الظواهر الصارمة ، بل على العكس لا تعرف شيئا عن هذه الجبرية ، فلا تهتم بالارتباطات السببية وتعزو كل حادثة تصادفها الى أصلها الغيبى (٢) . ولا شك أن اللامام بهذه العقلية البدائية وينظم الجماعات المتأخرة سوف يضع قوانين الحضارات الأولى فى مكانها الصحيح ، ويجعلنا نقف على حقيقة ما أحرزته من تقدم فى فكرة المسؤولية ويعطينا فهما صادقا ومنصفا لعقوبات يستعصى فهمها بغير ادراكنا لخصائص العقلية البدائية .

ومنهج البحث فى هذا القسم التاريخى يقوم على أسس ثلاثة :

**أولا :** استخلاص فكرة المسؤولية من مفردات «الجرائم والعقوبات» كما عرفتھا الشرائع القديمة ، فلا أمل فى العثور على قسم عام لأن أسبقية القسم الخاص مقررة تاريخيا « ذلك لأن الدراسة المجردة وهى الطابع المميز للقسم العام لا تتم الا بعد تطور طويل فى أى علم من العلوم ، فمن الظواهر المجزأة نستخلص بالتأمل والاستقراء المبادئ الكلية العامة ، كما نستنبط من الحالات الخاصة الفكرة الجامعة لكل هذه

---

(١) Levy. Breuhl , : "La Mentalité Primitive" Paris, 1947 p. 20 .

(٢) والحق أنه رغم المآخذ التى يواجه بها كتاب العقلية البدائية فإنه يعد دراسة خصبه وثرية وممتعة .

الحالات ، ومن أجل ذلك فإن الشرائع القديمة لا تعرف من قسمى قانون العقوبات الا القسم الخاص ، فكانت تجرم بعض الأفعال وتقرر جزاء لها عقوبة بدنية أو مالية (١) » .

والحقيقة كما يقرر بعض الفقهاء أن القسم العام « هو أقرب الى الصناعة ، لأنه يفترض درجة من الثراء الفكرى وحصيلة طويلة من التجربة وهما أمران كانت تفتقر اليهما الجماعة البشرية فى عهودها الأولى (٢) » .

وعمدتنا هنا - فى بحث مفردات الجرائم والعقوبات - علم التاريخ العام ، وعلم تاريخ القانون .

ثانيا : تأمل الدراسات الفلسفية ، ان وجدت ، واستنباط النظرة العامة لفكرة المسؤولية الانسانية مع التزام الحذر ، لأن هذه الفلسفات قد تكون معبرة عما ينبغى أن يكون أو نقدا لما هو قائم - من وجهة نظر صاحبها - أكثر من تصويرها لواقع قانونى كائن .

ثالثا : البحث عن روح العصر الذى نؤرخ فيه لفكرة المسؤولية الجنائية من خلال الحكاية الخرافية والأسطورة ، وايضا من زاوية ابداعه الأدبى ومعتقداته الدينى ، وتلك أمور ذات أهمية بالغة لفهم التراث البشرى واستيعاب التاريخ واسراره ، فالأسطورة مثلا قد تكون ظلا لواقع معاش أو تعبيراً رمزياً عن فكرة دينية أو خلقية أو فلسفية (٣) ، والحق أن هذا المصدر اذا أحسن استخدامه مع البعد عن التعسف فى تأويل النصوص وتفسير العبارات يمكن أن يساعد على خلق تصور أمين لفكرة المسؤولية الجنائية فى تطوراتها الأولى .

وقبل أن نلج فى عالم الشرائع الأولى واستكمالاً لمنهج البحث اشير

---

(١) د. جلال ثروت « نظرية القسم الخاص » ، ط ١٩٦٤ ص ١٠  
(٢) د. عوض محمد ، القسم الخاص فى قانون العقوبات « مذكرات على الاستنسل ١٩٦٦ » القسم الاول ، ص ١ .  
(٣) أنظر بلفونتش ، عصر الاساطير ، الطبعة العربية ، ترجمة رشدى السيسى ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٤١٠ .

الى اننى اهتم بجغرافيا القاعدة القانونية قدر اهتمامى بتاريخها ، والا كنا ننظر اليها وكأنها معلقة فى الهواء ، ان الجغرافيا توجه التاريخ وتكمن وراء السياسة وتطل كذلك بوجهها من نصوص القانون ، وقد اطنب كل من « ابن خلدون » و « منتسكيو » ، الاول فى مقدمته الشهيرة ، والثانى فى مؤلفه روح القوانين *Esprit des Lois* فى شرح اثر المناخ السائد فى الاقليم على العادات والنظم والقوانين ، وهذا لا يعنى الايمان بحتمية جغرافية على النحو الذى نراه عند بعض اساتذة علم الاجتماع ورواد علم الجريمة ، كل ما نعينه أن القاعدة القانونية مثل العملة يتمثل فى وجه منها الزمان وفى وجهها الآخر المكان، وهى فى النهاية تكتب سيرة الانسان عبر الزمان والمكان. ودراسة المسؤولية الجنائية فى شرائع القدماء بحث تاريخى له اهمية خاصة فى تأصيل فكرة المسؤولية بوجه عام ، لأنه يبرز الثوابت والمتغيرات فى نظرة الفكر الى مسؤولية الانسان ، وفى نظرة الانسان الى نفسه باعتباره كائنا مسئولاً ، وربما كانت المسؤولية الجنائية هى اول مواجهة بين الفرد والمجتمع ، فلقد قال البعض ان الجريمة هى المشكلة الوحيدة من مشاكل القانون التى يمكن بحثها فى المجتمع البدائى ، حيث لم تكن قد ظهرت بعد مشكلات القانون المدنى ، فالقانون الجنائى هو قانون المتوحشين الاوحد ( ١ ) .

وسوف نعالج موضوعنا فى هذا القسم التاريخى موزعا على ثلاثة فصول :

- الفصل الاول : المسؤولية الجنائية فى الشرق الادنى القديم .
- الفصل الثانى : المسؤولية الجنائية عند اليونان والرومان .
- الفصل الثالث : المسؤولية الجنائية فى العهدين القديم والجديد .

# الفصل الأول

## المسؤولية الجنائية فى الشرق الأدنى القديم

الشرق الأدنى القديم ، مركز الحضارات القديمة ، ومهبط الرسائل السماوية الأولى . ويكفى لإبراز أهميته أن نذكر الحضارة المصرية القديمة وما خلفته لنا كل من « بابل » « آشور » من حضارة وتراث .

والمكتبة التاريخية - خاصة بعد الاكتشافات الأثرية الهامة منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين - تضم عددا من القوانين القديمة وكتب الأدب والفلسفة والتاريخ وبعض اليوميات التى تساعد على تصوير أمين لموقف الشرق الأدنى القديم من المسؤولية الجنائية أساسا وأحكاما وسوف نعرض فى هذا الفصل للمسؤولية الجنائية عند الفراعنة وفى كل من بابل وآشور على النحوالتالى :

المبحث الأول : المسؤولية الجنائية عند الفراعنة •

المبحث الثانى : المسؤولية الجنائية فى بابل وآشور •



# المبحث الأول

## المسئولية الجنائية فى مصر الفرعونية

لم يكن « ول ديورانت » مؤرخ الحضارة الكبير يلقى القول على عواهنه حين أعلن أن القوانين المدنية والجنائية فى مصر القديمة كانت غاية فى الـرقى « وأن الناس كانوا جميعا متساوين أمام القانون » ( ١ ) ، فقد كان أسلافنا بحق أساتذة العالم فى القانون ( ٢ ) كعلم ، ويؤكد ذلك « ديودور الصقلى » فيشير الى هجرة عدد كبير من مفكرى اليونان ومشرعيه الى أرض مصر لتلقى الفلسفة والقانون على ايدى كهانها وعلمائها ، الذين وضعوا تشريعات اكتسبت صيتا ذائعا بين سائر الشعوب ، ويصرح بهذا ديودور قائلا : « كان اعظم من امتازوا بالتفوق الذهنى « من اليونانيين » شديدى الحرص على زيارة مصر ليتعلموا قوانينها ونظمها ( ٣ ) ، أما « هيرودوت » فقد ذهب الى ان « صولون » قد اقتبس بعض قوانين « أمازيس » ووضعها لاثينا ، يشير الى التشريع الخاص بالضرائب الذى وضعه هذا الفرعون ( ٤ ) ، ويشك البعض فى صحة هذا الاقتباس ، ولكن الأمر عندى لا يحتمل شكا فهجرة مشرعى اليونان ومن بينهم « صولون » ثابتة تاريخيا ومن اكثر من مصدر ثقة ، أما « أمازيس » فقد كان كما يقول « هيرودوت » نفسه محبا لليونانيين ، وعبر لهم عن عاطفته تلك بأن وهب للذين جاءوا منهم الى مصر مدينة « نوقراطيس » والتي اصبحت منزلا للجالية الاغريقية التى تعيش تحت سلطان مصر وتعمل فى التجارة ، كما اعطاهم اراضي ليقيموا عليها هياكل ومعابد آلهتهم ( ٥ ) . وكل ذلك يؤكد تأثر المشرع

---

(١) قصة الحضارة المجلد الاول ط ١٩٥٦ ، ترجمة محمد بدران ص ٩١ ،

ج ٢ .

(٢) انظر د. شفيق شحاته ، التاريخ العام للقانون ط ١٩٥٢ ص ٣٠٢ .

(٣) ديودور الصقلى فى مصر ، ترجمة د. وهيب كامل القاهرة سنة ١٩٤٧

ص ٩٦ .

(٤) هيرودوت يتحدث عن مصر ، ترجمة د. محمد صقر خفاجة سنة ١٩٦٦

ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

(٥) المرجع السابق ص ٣١٠ من الهامش . وفى هذا الصدد يراجع أيضا

جان فركوتيه : قدماء المصريين والاغريق ترجمة محمد على ، د. كمال دسوقي

القاهرة سنة ١٩٦٠ .

الاغريقى بل المشرع القديم بوجه عام بما عرف فى مصر القديمة من شرائع وانظمة ، ويرى بعض الباحثين (١) . أن قانوننا المصرى الحالى يعتبر ثمرة غير مباشرة لقانوننا المصرى القديم ، وحجته فى ذلك ان النظم القانونية التى عرفت بمجنوعة « جستنيان » والتى كانت مصدرا رئيسيا من مصادر القانون الفرنسى الذى نقل عنه المشرع المصرى فى القرن الماضى ، هذه المجموعة قد أخذت كثيرا من أحكام القانون المصرى القديم (٢) ، ولكن هذا الرأى يسرف فى الاعتداد بالاجداد ويسقط من التاريخ الحضارة الاسلامية فى العصور الوسطى ، ودورها الكبير فى قيام الحضارة المعاصرة ليس فى جانبها الخاص بالعلوم فحسب بل وفى جانبها القانونى أيضا ، فقد ترك الفقه الاسلامى بصمات واضحة فى القانون الفرنسى باندات ، وعلى كل حال فان القانون المصرى فى عصر الفراعنة لا يستمد فى نظرنا أهميته من استمراره فى نظمنا القانونية المعاصرة وانما من درجة الرقى الانسانى التى بلغها فى هذا الزمان البعيد والتى شت انتباه القدماء والمحدثين على السواء .

وقد عرفت مصر فى تاريخها الطويل عدة تشريعات كان اولها كما يذكر المؤرخون القانون الذى صدر من الالهة « تحوت » الهة الحكمة والعلم عام ٤٢٠٥ قبل الميلاد والذى امتاز بطابعه الدينى ، وقد أمر الملك « مينا » بتعميمه فى كل انحاء البلاد ثم توالى القوانين المصرية بعد ذلك حتى ختام العصر الفرعونى ، وفى هذا المبحث نعرض فكرة المسئولية والعقاب عند المصريين القدماء فى مطلبين :

**المطلب الاول : يتناول الفكر الخلقى فى مصر الفرعونية .**

**المطلب الثانى : يتناول التجريم والعقاب فى مصر الفرعونية .**

---

(١) د. صوفى أبو طالب تاريخ القانون سنة ١٩٦٧ ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

(٢) عكس هذا الرأى انظر د. على راشد . موجز القانون الجنائى القاهرة

ط ١٩٥٣ ص ٢٧ حيث يرى أن التشريع الجنائى الحالى منقطع الصلة تماما بكافة التشريعات التى سادت العهود السابقة على التشريع الاسلامى يستوى فى ذلك العهود الفرعونية أو اليونانية أو الرومانية .



## المطلب الأول

### الفكر الخلقى فى مصر الفرعونية

الفكر الخلقى قديم قدم العالم البشرى « فما اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان الأرض وفى أى عصر من عصور التاريخ الا نجمت عن اقامة أفرادها معا قواعد للتمييز بين الخير والشر والحق والباطل والكمال والنقص الى آخره ، فالانسان حيوان أخلاقى له عالم من القيم لا يستطيع أن يتخلى عنه حتى لو أراد ، ووظيفة الفلسفة الخلقية وضع قوانين السلوك الانسانى بما هو كذلك ، ومقاييس الخير والشر مجردين من الزمان والمكان (١) ، وفى العالم القديم كانت قواعد القانون وكذلك قواعد الدين والأخلاق ذات مصدر الهى يتلقاها الملك أو هيئة الكهنة ليسود العدل بين الناس ، اما فكرة الجريمة فقد اختلخت بالخطأ الأخلاقى وأصبحت أكثر الجرائم خطرا وأشدّها عقابا تلك التى تمس الآلهة أو السلطة الحاكمة ظل الله على الأرض ، وكان المصرى القديم شديد التدين شديد الاعتقاد فى يوم آخر يقف فيه أمام محكمة الآخرة ، أما يقظة ضميره فقد بلغت حدا جعلت بلادنا فى هذا الزمان السحيق مولد فجر الضمير ، واحترام القانون كانت صفة تميز المصرى القديم وكان يكفر عن معصيته بتقديم القرابين (٢) ، عله يحصل على رضا الآلهة وراحة النفس ، ولم يكن هذا الاحساس بخطورة الذنب وأهمية الثواب والعقاب يتعلق بيوم الدينونة - كما يسمونه - فحسب ، بل انعكس على القوانين الدنيوية التى حكمت الشعب المصرى فى ظل العصر الفرعونى .

وقد سار التطور القانونى فى مصر القديمة فى طريق واضح لم تعرفه القوانين فى دول الشرق القديم كما لم تعرف مثله الدولتان الاغريقية والرومانية ، بل ان العديد من المبادئ القانونية - وخاصة فى مجال التجريم والعقاب - التى عرفها القانون الفرعونى لم تعرفها التشريعات العقابية الغربية الا منذ وقت قريب ، أن مبدأ المساواة أمام

---

(١) انظر د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ط ١٩٦٧ ص ١ ، ٢ ، ١٧

(٢) بريستد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن القاهرة ١٩٥٦ ص ٣٩

وما بعدها

( ٣ - المسؤولة الجنائية )

القانون وهو أهم انجاز عرفه الانسان واستشهد الكثيرون من بنى البشر دفاعا عنه ، ولد ونما وترعرع واستقر على ضفاف النيل ، لقد كان احساسهم بالعدالة مرهفا ، وبفيض ادبهم القديم وهو ادب تسجيلى بالدرجة الاولى بما يؤكد ذلك « ففى المتحف البريطانى بردية تعرف باسم « حكمة أمنوحتب » وهى تعد أحد الطلاب لتولى منصب عام بطائفة من النواهى لا يبعد قط ان كان لها اثر فى واضع « امثال سليمان » أو واضعيها(١) .

« لا تطمع فى ذراع من الأرض ،

ولا تعتد على حدود أرملة ٠٠٠٠ ،

واحرق الحقل حتى تجد حاجاتك ،

وخذ خبزك من بيدرك ،

وان قدحا من الحب يعطيكه الله

لخير من خمسة آلاف تنالها بالعدوان ٠٠٠ ،

وان الفقر فى يد الله

لخير من الغنى فى المخازن ،

وان الرغيف والقلب مبتهج

لخير من الغنى مع الشقاء ٠٠٠ » .

ولم تكن هذه الافكار الخلقية العالية هى امانى الشعب أو أوهام الشعراء ، بل كانت التزام الحكومة حيال الشعب ، والحكومة المصرية

من احسن الحكومات نظاما وكانت اطول حياة من اية حكومة فى التاريخ ..... ونرى الوزير فى نقش على أحد القبور يخرج من بيته فى الصباح الباكر ويصغى الى مظالم الفقراء لا يميز بين الحقير والعظيم ، وقد وصلت الينا بردية مدهشة من عهد الامبراطورية تحتوى كما تقول هى نفسها على صورة الخطاب الذى كان يلقيه الملك حين يعين الوزير فى منصبه « اجعل عينيك على مكتب الوزير وراقب كل ما يحدث فيه واعلم أنه هو الدعامة التى تستند اليها جميع البلاد ..... ليست الوزارة حلوة بل مرة واعلم أنها ليست اظهار الاحترام الشخصى للأمرء والمستشارين وليست وسيلة لاتخاذ الناس عبيدا أيا كانوا ، انظر اذا جاعك مستنصف من مصر العليا أو السفلى فاحرص على أن يجرى القانون مجراه فى كل شيء ، وأن يتبع فى كل شيء العرف السائد فى بلده وأن يعطى كل انسان حقه ، واعلم أن المحاباة بغیضة الى الاله فانظر الى من تعرفه نظرتك الى من لا تعرفه والى المقربين نظرتك الى المبعدين(١) ، فالوزير قاض ينبغى أن يكون عادلا ينصف المظلوم من ظالمه عظيما أو لا شأن له وينزل الشر بمن يفعل الشر ولا يتعدى فاعله(٢) ، كل تلك النصوص تشير الى مدى التقدم الخلقى الذى وصل اليه اسلافنا حكاما ومحكومين ومدى احساسهم بالعدالة وحرصهم واصرارهم على التمسك بما يؤدى اليها ، وفى قصة « الفلاح الفصيح »(٣) ، نتعرف على روح العدالة فى نفوس الشعب.

ولم يكن مبدأ المساواة الذى عرفه اسلافنا فى الحقوق فحسب بل فى المسئولية الخلقية أيضا، فقد جاء فى خطاب اساسي هام عثر عليه فى متون التوابيت الخشبية التى يرجع تاريخها الى العصر الاقطاعى ما يلى « انى خلقت الرياح الاربعة لينتعث بها الانسان مثل أخيه ، وخلقت المياه العظيمة يستخدمها الانسان الفقير والسيد على السواء ، لقد خلقت كل انسان مثل أخيه وحرمت عليه فعل الشر (٤) ، وليس اوضح من هذه المساواة التى يكشف عنها النص ، وأن ظهور

---

(١) ول ديوارنت ، المرجع السابق ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ص ٣٤٩ .

(٣) بريستيد ، المرجع السابق ص ١٩٧ ، فيه موجز للقصة .

(٤) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ص ٢٣٩ .

مثل تلك النظرة الى الانسانية - كما يقول برستيد - والتي قضت على كل الفوارق الاجتماعية فى نظر الخالق العظيم عند خلقه للناس وجعلتهم سواسية امام المسؤولية الخلقية يعد امرا غريبا ويزيد فى غرابته ظهوره قبل عصر المسيح بألفى عام . ومهما يكن من امر فان الشعور الخلقى عند المصريين القدماء كان قويا واحساسهم بالعدالة كان عظيما ، أما اعتقادهم فى الحساب فكان يقينا لا يتزعزع ، فان نشأة الاعتقاد بأن النعيم فى جميع صوره يتوقف على ما للانسان من الصفات الخلقية فى الحياة الدنيا تعد من الخطوات الخطيرة فى تاريخ المسؤولية الانسانية فلم يكن الانسان يستطيع أن يقفز على دنياه الى آخرته ، وقد كان لهذا الفكر الخلقى المتقدم اثره الواضح فى قوانين مصر الفرعونية وفى المبادئ التى تحكم التجريم والعقاب .

## المطلب الثانى

### المسئولية والجزاء فى مصر الفرعونية

الجريمة والعقاب أمران طبيعيين فى المجتمع الانسانى، والجريمة فيما يرى « دوركايم » جزء لا يتجزأ من كل مجتمع سليم (١) ، انها ظاهرة ضرورية ترتبط بالشروط الأساسية لحياة الانسان فى مجتمع وربما كانت مفيدة على ما يرى البعض لأنها تحقق الشروط اللازمة والجو المناسب حتى يتحقق التطور الطبيعى لكل من القانون والاخلاق، فاذا كان وجود الجرائم فى كل المجتمعات ظاهرة لا فكاك منها فانه من الطبيعى أن يعاقب مقترفوها ، وان ايجاد نظام لقمع الجرائم لا يقل فى عمومته عن الاجرام نفسه (٢) ، وقد عرف القانون المصرى عند اجدادنا الوانا متباينة من الجرائم وانعكست نظرتهم الخلقية على فلسفة العقاب ، وكان واضحا مدى الرقى والتقدم الذى بلغته تشريعاتهم الجنائية فلا نجد أثرا للانتقام الشخصي فى انظمتهم منذ أقدم العهود ومع ذلك يرى بعض الباحثين - خطأ - أن هذه العقوبات كانت غير انسانية وبالغة القسوة ولم يداخلها شيء من الانسانية الا فى الفترة البطلمية ، حيث أصبح الاعدام عقوبة نادرة فيما عدا حالات التزوير فى الاسم والجيش ونهب المعابد أو الاعتداء على حرمتها وقتل الحيوانات المقدسة (٣) والحق أن العقوبات التى عرفتتها شرائع قدماء المصريين بالغة الرقة ليس فقط عند مقارنتها بشرائع الحضارات الأولى وانما أيضا عند مقارنتها بالعقوبات التى عرفتتها القوانين الأوربية حتى القرن الثامن عشر وربما فيما تلا ذلك من عصور ، « ولا ينبغى أن نصف الشعوب القديمة بأنها تهيم فى متاهات الجهل والسخف حين تضى صفة الجريمة على أفعال وتصرفات لا تعاقب عليها بل لا تأبه بها قوانين اليوم ! ، كلا فان هذه الأفعال كانت تعد جرائم بالنسبة

(١)

Durkheim : Les Régles de la Méthode Sociologique Paris 1912 p. 83.

Op. cit p. 87.

(٢)

(٣) انظر د. أحمد خليفة ، النظرية العامة للجريمة ط ٢ ص ٦٦ ، د. حسن الساعاتى ، علم الاجتماع القانونى ط ١٩٥٢ ص ٨ ، ١١ .

للنظم الاجتماعية السائدة فى هذه المجتمعات وعدم العقاب عليها كان يعرض هذه النظم للانهايار ، فكل نظام اجتماعى له ما يلائمه من قوانين وهو يحكم على بعض الأفعال بأنها إجرامية لأنها لا تحترم هذه القوانين (١) ، ان الصبغة الدينية للتشريع وللسلطة تكمن وراء شدة العقاب فالعقاب الذى يبنى على فكرة الانتقام الالهى - وهو النظام الذى ظل سائدا فرنسا وأوربا حتى القرن الثامن عشر ، نظام يتميز بالثار الاجتماعى الذى يرمى الى التكفير والردع ، تكفير الجانى عن ذنبه ارضاء للالهة وتطهير نفسه من نوازع الاثم ، ثم رده ان يعود الى الجريمة مرة أخرى وزجر غيره ، وهو نظام طابعه القسوة والتحكم وعدم المساواة (٢) ، وعلى الرغم من أن القسوة وعدم المساواة كانت صفة التشريعات القديمة فقد برئت قوانين مصر الفرعونية الى حد كبير من ذلك ، حقا لقد كان مفهوم الجماعة فيها - وفى كل التشريعات القديمة - واضحا ومتسعا حتى يكاد الفرد ينطوى تحته وكان الاعتداء على قيم الجماعة وفى مقدمتها الملك والمقدسات الدينية اكثر الجرائم خطرا واشدها عقابا .

ولو استعرضنا الأفعال المختلفة التى جرمها المشرع المصرى القديم ورصد لها العقوبات التى بين دفتى النصوص لوجدناها تنتمى الى مجالات متنوعة وتكاد تستوعب مختلف الجرائم التى عرفها المشرع الجنائى فى كل البلاد فى جميع العصور ، وتلك دلالة قوية على طبيعة الانسان: فى جزئها الثابت ومدى صلته بظاهرة الجريمة (٣) .

ولو تأملنا التراث القانونى لمصر القديمة فى هذا المجال وارادنا التعرف على ملامح المسؤولية الجنائية فيه لعرفنا منذ البداية ان الانسان كان هو محل المسؤولية الجنائية وكانت صفته الانسانية تجعله أهلا لتحمل المسؤولية الجنائية وما يترتب عليها من جزاء ، وذلك ما تشترك فيها

---

(١) د. محمد السيد بدوى ، القانون والجريمة فى التفكير الفرنسى الاجتماعى - المجلة الجنائية القومية عدد مارس ١٩٦٥ ص ١٧ .

(٢) د. كمال دسوقى علم النفس العقابى ( ١٩٦١ ص ٤٤ - ٤٥ ) .

(٣) انظر تفصيلا للجرائم عند المشرع المصرى القديم فى الفصل الثامن

من كتاب تاريخ القانون المصرى د. محمود سلام زناتى ١٩٧٢ ص ١٩٨ - ٢١٣ .

جميع الشرائع قديمها وحديثها ، وإذا كانت طائفة كبيرة من قوانين العصور القديمة والعصور الوسطى وما عرف عن الشعوب البدائية كانت تقرر مسؤولية الحيوان والجماد والميت والطفل والمجنون فقد برئت من ذلك قوانين مصر الفرعونية (١) فلم يكن غير البالغ والعاقل محلا للمسئولية الجنائية عند اجدادنا الفراعنة وان رأى البعض أن مصر أخذت فى عصورها القديمة بغير ذلك مستندا فى ذلك الى مارواه « بلوتارك » عما اتخذه بطليموس الرابع حيال « كلوبين » ملك اسبارطة عندما اشترك فى مؤامرة ثورية ضد مضيفه ملك مصر الذى أمر بعد أن قتل فى الثورة أن تصلب جثته جزاء على ما اقترف من جرم وعقوق (٢) وعندى ان هذا رأى محل نظر ، فتلك ليست عقوبة مقررة وانما هى نفثة مكظوم ، كما أن العصر البطلمى ليس تعبيرا أصيلا عن قوانين مصر القديمة ، وليس فيما بين أيدينا من مجموعات القوانين مادة واحدة تقول بمحاكمة الموتى اللهم الا تلك المراسيم الدينية والأقوال التى ينقيها الأموات فى يوم الدينونة (٣) ، ولو القينا نظرة على ما يقوله الميت فى الأدب المصرى القديم لوقفنا من مصدر مؤكد على أنواع الجرائم التى كانت تسود المجتمع المصرى القديم ولعجبنا كثيرا عندما نرى أن أخطاء الانسان تكاد تكون واحدة عبر كل العصور .

ولقد تمثل فى المصرى القديم الانسان المتحضر بحق وكان نظامه القضائى دليلا آخر على تحضره بمعنى تقدمه الروحى لا المادى ، ويقول الاستاذ « ايرون زايدل » Erwin. Seidl ان المعلومات التى وصلت الينا عن هذه الحقبة ( الدولة الحديثة : ١٥٧٣ - ٧١٢ ق.م ) تصور المصريين كشعب له اهتمام كبير بالأحكام القانونية . فالقضايا التى تنظرها المحاكم تحتل جزءا فى الأدب المصرى القديم أكبر منه فى آداب الأمم الأخرى . (٤) وهذا يؤكد أحساسهم بالعدالة وحرصهم عليها ، وكان القضاة يعينون من الرجال الشرفاء ويمنحون المرتبات

---

(١) د. عبد السلام التونجى ، موانع المسئولية الجنائية ١٩٧١ ص ٣٠ ،

(٢) المرجع السابق ص ٣٠ .

(٣) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ص ١٨٦ ، ٢٧٥ .

(٤) أشار اليه د. حسن الساعاتى ، المرجع السابق ص ٦ .

العالية حفاظا على نزاهتهم بل كانت نصائح الملوك الى ابنائهم تدفعهم الى ذلك كما يقول بريستيد (١) وتكشف قصة الفلاح الفصيح مدى اهتمام الرجل العادى بالعدالة والحرص عليها ، حيث يطالب بتوقيع العقاب على فاعل الشر يقول فى خطابه الثانى « وقع العقاب على من يستحق العقاب فليس كمثلك احد فى الاستقامة أفيخطىء الميزان؟ وهل يميل القلب الى جانب ؟ وفى هذا الشعور المزهف بالعدالة تكمن فكرتهم عن المسؤولية لقد اقاموها على الارادة فجعلوها اساس الثواب والعقاب والشعور بالمسؤولية الأدبية لم يخص فحسب الحياة الآخرة بل انعكس على فلسفة العقاب فى القواعد التى يخضع لها الناس فى رحلتهم الأرضية . أن فكرة الاحساس بالذنب ومحاولة التخلص منه يرتبط فى الفكر الخلقى بفكرة الخطأ والخطأ الارادى بوجه خاص وكان الاحساس بالذنب عند المصرى القديم حادا ، وفكرة كتاب الموتى ترجمة عملية لهذا الاحساس وشدته لقد كان المخطىء يحاول التبرؤ من خطئه تخلصا من وطأة الذنب وغير المذنب يعلن براءته شعورا منه بخطورة الذنب يقول « بريستيد » أنه بظهور الدولة المصرية الحديثة بعد ١٦٠٠ ق.م نجد أن الأدلة التى تكشف لنا عن التطور الخلقى الطويل الأمد قد ازدادت فى كميتها وفى أهمية قيمتها وخاصة فيما يبين لنا شعور المصرى المتزايد بمسؤوليته الشخصية عن نوع اخلاقه ذلك بأن مرحلة التفكير لهذا التطور الخلقى قد تقدمت تقدما محسوسا ، فالمرى القديم فى ذلك الوقت تعمق التفكير فى طبيعته البشرية وقد أثمر ذلك أن صار المفكرون المصريون آنذاك يرون أن المسؤولية الشخصية لكل انسان تترتب بصفة قاطعة على ادراكه الشخصى (٢) .

ويقرر المصرى القديم أن قلب الانسان هو الهه « وقد كان قلبى مرتاحا لأعمالى » ، كل ذلك يدل على أن المصرى القديم قد صار شديد الحساسية بصورة لم يصل اليها من قبل ذلك أن القلب صار أكثر سيطرة وسلطانا على الانسان ، ولما صار المصرى القديم يشعر

(١) بريستيد ، المرجع السابق ص ٢٢٣ .

(٢) برستيد ، المرجع السابق ص ١٦٢ ، وما بعدها .



بسلطان ذلك الوازع القلبي شعورا كاملا اخذ اذ ذاك يلبس كلمة القلب معنى اشمل وادق حتى صار اقرب بكثير الى مدلول كلمة الضمير عندنا على حد قول « برستيد » (١) واصبح طبيعيا بعد ان تقدم الفكر الخلقى عند المصرى القديم الى هذا الحد ان نرى قانونه الجنائى فى القسم الموضوعى والقسم الاجرائى يبلغ هذا المستوى من التقدم والرقى .

**أولا : فى الجانب الموضوعى :** فى الوقت الذى سادت فيه المسؤولية الجماعية ومبدأ الثأر العيى (٢) على ما فيه من اجحاف وانكار للمسؤولية القائمة على الخطأ الشخصى ، وفى المجتمعات القديمة ، عرف المصريون القدماء المساواة أمام المسؤولية الخلقية وعندهم نشأت المساواة أمام القانون وفى العقوبات ، فلم يكن للطبقة الاجتماعية أو المكانة التى يحتلها الفرد فى المجتمع أى أثر على نوع العقوبة التى يؤخذ بها الجانى وانما يرجع ذلك الى جرمه من الناحيتين النفسية والمادية . ولم تكن المسؤولية مادية بحق ولم تحدد العقوبة بجسامة الضرر فحسب ، فقد عرف المصريون فى نظامهم الجنائى فكرة العمد والخطأ « وميزوا فى المسؤولية وكذلك فى العقاب بحسب الركن المعنوى للجريمة وما اذا كانت قد وقعت عن عمد أم عن غير عمد (٣) » وكانت العقوبة فى حالة العمد أشد منها فى حالة الخطأ فبينما كان الموت عقوبة القتل العمد كان النفى عقوبة القتل الخطأ . ويحكى « هيرودوت » أن من يقتل حيوانا مقدسا عمدا كان يحكم عليه بالاعدام أما اذا كان قتله بغير قصد فيحكم عليه بغرامة يقررها الكهنة (٤) ، ويقدم لنا « ديودور الصقلى » فقرة تتحدث فى صراحة تامة عن ذلك يقول « ونصت القوانين على أن القتل عقوبة كل من يقتل عمدا رجلا حرا كان أو عبدا ، وذلك لغرضين أولهما ردع الناس كلهم عن الاثم

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٢) مبدأ الثأر العيى ، مصطلح اخترناه بدلا من تعبير العين بالعين .

(٣) د. أحمد المجذوب ، الظاهرة الاجرامية ، ١٩٧٥ ص ٥٤ .

(٤) هيرودوت يتحدث عن مصر ، ترجمة د. محمد صقر خفاجة ١٩٦٦

بعقوبة لا تختلف باختلاف حظوظهم فى الحياة بل تبعا لنياتهم فى اعمالهم .

وثانيهما تعويد الناس على أن الأولى بهم الامتناع عن الاعتداء (١) وحديث « ديودور الصقلى » هنا هو تصوير أمين لفقه التجريم والعقاب عند المصريين القدماء فقد تلقاه مشافهة عن قابلهم من الكهنة ورجال الحكم وأخذه مباشرة عن عرفهم من القضاة .

وهذه الفقرة تشير الى تقدم واضح فى الفكر القانونى لاسلافنا وتكشف عن عدد من المبادئ الهامة حتى ظن الكثيرون انها مستحدثة فى أفكار القرون الثلاثة الأخيرة ونعرض لبعض هذه المبادئ .

#### ( ١ ) فى العقوبة :

١ - تشير هذه الفقرة الى مبدأ المساواة فى العقاب دون تفرقة بين عبد وحر أو أمير نبيل وعاص فقير ذلك على الرغم من وجود نظام الطبقات وانتشار فكرة العبودية باعتبارها أمرا معترفا به حتى من كبار المفكرين ، ولم يكن الوضع الاجتماعى له أثر على درجة العقاب عند المشرع المصرى القديم الأمر الذى عبر عنه « ديودور الصقلى » بدقة وعمق فى قوله أن العقوبة على الناس لا تختلف باختلاف حظوظهم فى الحياة بل تبعا لنياتهم فى أعمالهم (٢) وهو الأمر الذى لم تعرفه القوانين الغربية الا بعد الثورة الفرنسية .

٢ - تشير الفقرة أيضا الى وظيفة العقوبة فقد عرف المشرع المصرى القديم وظيفة المنع العام وهو ما أشار اليه ديودور الصقلى صراحة فى المتن المنقول عنه ، كما فهموا للعقوبة وظيفة منع خاص تحول بين ذات المجرم والعودة الى السلوك الاجرامى .

---

(١) ديودور الصقلى فى مصر ، ترجمة وهيب كامل ، المرجع السابق

ص ١٣٦ .

(٢) ديودور الصقلى ، المرجع السابق ص ١٣٧ .

ومن ناحية شخصية الخطأ والعقوبة فإن المصريين القدماء عرفوا هذا المبدأ الخطير وكانت المسئولية الجماعية بعيدة عن فكرهم الفلسفى وعن تنظيمهم القانونى فى الوقت الذى أخذت به شريعة حمورابى والقانون الرومانى فى عهده القديم وكلاهما جاء فى مرحلة زمنية تالية ، وإذا رجعنا الى « ديودور الصقلى » تأكد لنا ان الخطأ الشخصى هو أساس العقاب فى شريعة مصر القديمة يقول « والنساء اللاتى يقضى فيهن بالموت لا ينفذ فيهن الحكم إذا كن حبالى قبل أن يضعن ويشرح وجهة نظر المصريين القدامى الكامنة خلف هذا المنع بقوله انهم كانوا يرون « أنه من الظلم المحض أن يشارك الجنين البريء أمه المذنبة فى جريمة ذنبها أو يقتص من اثنين لوزر واحد أو أن يتعرض الجنين لنفس عقوبة أمه مع أنه لا يعى البتة شيئا . . . وأهم الاعتبارات كلها أنه من غير المفهوم أن يقضى بالموت على الجنين وهو ملك مشاع بين الأب والأم مع أن الوزر منسوب الى المرأة الحبلى وحدها (١) والنص لا يحتاج الى تعليق فى تأكيده على شخصية الخطأ والعقوبة .

كما أدرك المصريون منذ القدم « خطورة ضمانات الأفراد التى هى من أهم مميزات الأمم المتمدينة والتى بغيرها هيهات أن تقوم للمواطنين كرامة أو تطيب لهم حياة تستحق أن تحمل هذا الاسم ولهذا فقد عرفوا هذا المبدأ الخطير الا وهو مبدأ الا جريمة ولا عقوبة الا بنص (٢) .

أما من ناحية تطبيق القانون من حيث الزمان فقد تضمن تشريع « حور محب » نصا يفيد معرفة أسلافنا لمبدأ عدم رجعية القوانين وما يتضمن من الاثر الفورى المباشر فقد ورد فى تشريع حور محب أن أى شخص ينتمى الى الجيش يحصل على الجلود المغتصبة ويغادر بها المنطقة التى اغتصبها فيها من افراد يقيمون بها يطبق عليه القانون من الآن فصاعدا « والجملة الأخيرة تؤكد حرص المشرع المصرى القديم

---

(١) ديودور الصقلى ، المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٢) د. رؤوف عبيد ، القضاء الجنائى عند الفراعنة ، المجلة الجنائية

القومية عدد ٣ سنة ١٩٥٨ ص ٥٨ .

على أن التشريع والعقاب يريان منذ اليوم الذى ينشر فيه القانون (١) ، ومن ثم فقد عرفوا مبدأ اعلام المخاطبين بالقاعدة القانونية قبل تطبيقها عليهم فكانوا ينشرون القوانين فى المعابد وفى امكنة بارزة حتى يقرأها المترددون على المعابد وهم نسبة كبيرة من المصريين أو غالبيتهم حيث أن أهمية الدين عندهم لا تحتاج الى ايضاح ، وقد وجدت نسخة من قانون حور محب فى معبد أبيدوس فضلا عن النسخة الأصلية التى وجدت فى معبد الكرنك بل ان أول القوانين التى عرفتها مصر القديمة والصادر من الالهة « تحوت » الالهة الحكمة والعلم حوالى سنة ٤٢٠٠ ق.م أمر الملك مينا بنشره وتعميمه (٢) .

#### ثانيا - الجانب الاجرائى :

من الغريب ان الفراعنة فى هذه العصور البعيدة كان لهم تنظيم دقيق للدعوى الجنائية ولنظام الاتهام واجراءات رفع الدعوى واصدار الاحكام ، أى أن قانون الاجراءات الجنائية عندهم قد بلغ ذروة التطور واحتوى على تفصيلات مذهشة وقد كانت هناك محاكم فى جميع البلاد ومحكمة عليا فى العاصمة وكان يحتفظ بملف جنائى للمسجونين الذين كانوا ينتظرون المحاكمة أو تنفيذ الحكم وقد كانت الاجراءات الجنائية مبسطة وكان القضاة على مستوى عال من الدراية بالتشريع والاحساس بقيمة العدالة (٣) .

وقد اشرت فى فقرة سابقة الى أن اجراءات تنفيذ حكم الاعدام فى المرأة الحامل كان يؤجل لما بعد الوضع تطبيقا لمبدأ شخصية العقوبة وهو نص له ما يقابله فى تشريعاتنا المعاصرة .

---

(١) د. صوفى أبو طالب ، د. لبيب باهور ، تشريع حور محب ١٩٧٢

ص ٥٣ .

(٢) د. أحمد المجذوب ، الظاهرة الاجرامية ط ١٩٧٥ ص ٧٤ .

(٣) د. لبيب باهور ، لمحات من الدراسات المصرية القديمة ١٩٤٢

ليس غريبا أن نرى التجريم والعقاب عند أسلافنا قد وصل الى هذا الحد من الرقى ، وفى الوقت الذى كان القانون الفرنسى فى القرن الخامس عشر الميلادى وما بعده على الحالة التى يصفها « اسمان » قائلا « انه فى فرنسا فى القرن الخامس عشر كانت العقوبات التى فرضها الملوك ورجال الكهنوت شديدة القسوة ، فقد أعدوا عقوبة الاعدام ، وخصوصا بواسطة الشنق وبتر مختلف الأعضاء على بعض الجرائم مثل الخيانة وعدم الولاء للملك والهروب من الجيش وتزييف النقود وشهادة الزور وقطع الطريق والسرقة من الكنائس ٠٠٠ كذلك اعتبروا التصغير والمكره مسئولين جنائيا عن الأفعال التى صدرت عنهم وعاقبوهما بنفس العقوبات التى توقع على غيرهما ، بل أحيانا كانت جثث الموتى تعاقب باعتبارها مسئولة ، مثال ذلك ما حدث فى فرنسا سنة ١٦٧٠ م عندما صدر امر ملكى ينظم العقوبات التى توقع على أنواع المجرمين بعد اعدامهم وبالأذات الذين أدينوا بارتكاب جريمة العيب فى ذات الملك والمنتحرين ، والأدهى من هذا أن تمتد القسوة الى الحيوان الذى كانت المجتمعات الغربية تعتبره مسئولا هو الآخر على الجرائم وتحاكمه وتوقع عليه عقوبات بالغة القسوة ، ويزيد الأمر غرابة ذلك القرار الذى أصدره فرانسوا الاول ( ١٤٩٤ - ١٥٧٤ م ) بالسماح للحيوانات التى تقدم للمحاكمة بالاستعانة بمحام يدافع عنها كذلك عاقبوا الجماد مثال ذلك ما فعله « جان مارتو » فى فرنسا سنة ١٢٠٩ م عندما أصدر أمرا بتدمير جرس كنيسة ( بيرون ) بسبب الخيانة اذ أنه حرّض المواطنين على التمرد (١) .

وبعد لقد بدأ واضحا من استعراض نظام التجريم والعقاب واحكام المسؤولية والجزاء عند المصريين القدماء مدى ما وصلوا اليه من تقدم وما أحرزوه من سبق ، لقد كان احساسهم بمسؤولية الانسان عن أعماله عظيما ، وكانوا يؤسسون المسؤولية على الإرادة وجعلوا الادراك أهم شروطها وفرقوا بين العمد والخطأ فى المسؤولية وفى العقاب ، ولسنا نلومهم لأنهم لم يبحثوا عن نظرية علمية ، وكيف

---

(١) الدكتور المجذوب ، المرجع السابق ، ص ٢٠ - ٢١ ، وانظر أيضا :  
"Aesmien : Histoire du Droit Francais, Paris 1925 p. 33.

نلومهم وعلم القانون الجنائى كان فى ضمير الغيب ولم يعرف الا فى القرن الثامن عشر ! .

حسبهم انهم وصلوا الى هذا المدى واتجهوا فى تقدمهم الخلقى الى الرافة بمن اجرموا والشفقة عليهم والنهى عن الاسراف فى عقابهم والحق ان ذلك ينبع من مفهومهم للعقاب ( والمعنى الحرفى لكلمة العقاب المصرية القديمة هو التعليم ) ( ١ ) ونقرأ فى الرسالة المسماة « تعليم موجه الى مريكارع » وهى من أحد ملوك اهناسيا فى القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد الى ابنه مريكارع فهو يوصيه باقامة العدل وعدم الاسراف فى العقاب يقول له « ولا تقم العقاب بنفسك بل عاقب بواسطة الجلادين ومن غير اسراف » وقد وجد من المفكرين فى مصر القديمة من نادى بالغاء عقوبة الاعدام واستبدالها بعقوبة اخف وقد حدث والغيت على يد الملك « سكاىوس » أحد ملوك الاسرة الخامسة والعشرين ( ٢ ) .

لقد صقلت الحضارة المصرية ذوق المصرى القديم وهذبت حسه وارتقت بمشاعره وأخلاقه ، فانعكس كل ذلك على تشريعه الذى جاء متفقا مع قيمه متلائما مع مثله وانعكس ذلك على موقفه من الجريمة التى وقعت فلقد سبق المصرى القديم الى الاهتمام بالمجرم قبل الاهتمام بالجريمة ، وذلك لأن المصرى - كما يقول بريستيد - كان يفكر فى الأشياء المعينة والصور المجسمة فهو لا يفكر فى السرقة بل يفكر فى السارق نفسه ولا يفكر فى الحب بل فى المحب ولا يفكر فى الفقر بل فى الرجل الفقير ولذلك لم ير الفساد الاجتماعى بل شاهد الرجل الفاسد ( ٣ ) .

ويرجع ذلك الى المثل العظيمة التى وجدت سبيلها الى الحكومة بدرجة كبيرة الى المدى الذى انتشرت به فى كل الطبقات ، فان مثل تلك العقائد لو كانت اعلنت بين القوم فى شكل مبادئ مجردة لما

---

( ١ ) د. حسن الساعاتى ، المرجع السابق ، ص ٣٢ .

( ٢ ) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

( ٣ ) بريستيد ، فجر الضمير ، المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

لفتت اليها الأنظار ولما أحدثت الا تأثيرا قليلا ، ولكنها كانت على العكس واقعا ملموسا ونظما معاشة وفكرا سائدا ، لقد كان الانسان فى نظر المصرى القديم قيمة كبرى وكان الاعدام كما قلنا من قبل عقاب قتل الحر والعبد على السواء .

ويمكن ان نقول - دون أن ننتهم بالاسراف - ان ارادة الانسان لافعاله كانت أساس المسؤولية فى نظر المشرع المصرى القديم وان الادراك كان شرطاً أساسياً فى المسؤولية الجنائية .

نعم لم تصلنا منهم نظرية للمسؤولية، ولكن الفلسفة الأخلاقية فى مصر القديمة لم تكن لترضي أبداً بالعقاب على الفعل الأصم ، هم لم يتحدثوا عن الارادة الآثمة ولكن قسماتها كانت واضحة فى مواد القانون ، فلم يكن الانسان فى فلسفة مصر القديمة لعبة فى يد القدر أو ريشة فى مهب الريح كما كان الحال عند الاغريق ، وانما كان شخصية لها استقلالها وحريتها ولها حقها وعليها واجبها وكانت قادرة على التقويم والاختيار، ولم تكن أفكارهم عن العدالة مجرد اعتراف بعظمة العدالة والا كانت نوعاً من الاحساس بالجمال لا صلة له بالفلسفة الأخلاقية ، لقد كانت هناك مبادئ أخلاقية قائمة تؤكد وتقوى الاعتراف بعظمة العدالة حتى أصبحت مبدأ أخلاقياً بالمعنى الحقيقى عند المصريين القدماء .

# المبحث الثاني

## « المسؤولية الجنائية فى بابل وآشور »

المسؤولية التى تقرر القضاء على الشئ مصدر الضرر ومحاكمة العجاواات والمسؤولية الجنائية عن فعل الغير ، هذه المسؤولية كانت سمة التشريعات القديمة الا ما ندر ، وهو الامر الذى يبدو واضحا فى نظام التجريم والعقاب فى ظل الحضارة البابلية والاشورية أو حضارة الرافدين عموما .

والشئ اللافت للنظر حقا هو أن تشريع « حمورابى » وهو يمثل عند غالبية الباحثين اهم ما خلّفته أرض الرافدين من تراث قانونى - هذا التشريع لايمثل مرحلة متقدمة فى الفكر القانونى فى بلاد الرافدين ان . الشرائع العراقية القديمة السابقة على تشريع « حمورابى » تبدو أكثر عدالة وإنسانية وفكرتها عن المسؤولية تكاد تتحرر من عيوب المسؤولية التى تلقى على غير الانسان ، فشرعية « ايشنونا » تفرق فى مادتها السادسة بين العقاب على جريمة الضرورة والعقاب على الجريمة العادية ، ففى . الاولى يخفف العقاب والمادة ١٦ من شرعية « أرنمو » تفرق بين العمد والخطأ تفرقه يترتب عليها اختلاف العقاب (١) .

ويجسد تشريع « حمورابى » نظرة اغلب الشرائع القديمة فى المسؤولية والعقاب . و « حمورابى » هو أحد ملوك الأسرة البابلية القديمة وكان ترتبه السادس بين ملوكها وحكم مدة ٤٣ عاما وكان القانون المسمى باسمه هو عمله الخالد وقد عثر عليه مدونا على شاهد من حجر الديوريت فى قمته رسم بارز يمثل الملك « حمورابى » وهو يتلقى التكليف بوضع القانون من اله العدل وقد حمل أحد الغزاه العيلاميين هذا الشاهد الى مدينة « سوسا » عاصمة العيلاميين القديمة

---

(١) انظر الشرائع العراقية القديمة ، د. فوزى رشيد ، ص ١٩ ، ٦٢ وانظر دراسة تحليلية لهذه الشرائع فى كتاب د. عامر سليمان ، القانون فى العراق القديم ، بغداد ١٩٧٧ .



وحوالى سنة ١٢٠٧ - ١١٧١ ق.م كغنيمة حرب ، وهناك عثرت عليه بعثة من الاثريين الفرنسيين فى شتاء ١٩٠١ - ١٩٠٢ وحملوه كغنيمة تنقيب عن الاثار الى متحف « اللوفر » .

وقد محا العيلاميون نصوص المواد ابتداء من نهاية نص المادة ٦٥ حتى بداية المادة ١٠٠ غير انه أمكن العثور على نصوص المواد فى نسخ أخرى وهو مكتوب باللغة السامية البابلية (١) .

وتتكون مجموعة « حمورابى » من ثلاثة اجزاء : المقدمة وتمثل الجزء الاول والثانى ويتكون من ٢٨٢ مادة وهو صلب القانون وفى الجزء الثالث والاخير يعود « حمورابى » - كما فعل فى المقدمة الى الاشادة بفضائله وتعداد نعمائه ودعوة خلفائه من بعده الا يبيدوا عمله ويدعو الالهة أن تنزل اللعنة على من يشوه نصوص القانون أو يغير منها شيئا .

وسوف نتناول المسئولية هنا فى مطلبين :

**المطلب الاول : الفكر الخلقى والدينى فى بابل وآشور**

**المطلب الثانى : المسئولية الجنائية فى قانون حمورابى**

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك ، د . عبد الرحمن الكيالى ، شريعة « حمورابى » دمشق ١٩٥٨ ص ٢٠ وما بعدها وانظر ترجمة لتشريع حمورابى للدكتور محمود سلام زناى ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يناير ٧١ ( ٤ - المسئولية الجنائية )

## المطلب الاول

### الفكر الخلقى والدينى

ان الحضارة البابلية جاءت متأخرة فى تطورها الدينى والسياسى والاجتماعى عن حضارة مصر بما لا يقل عن الف سنة ومع ذلك كانت لهم آدابهم الخاصة ، وقيمهم الخلقية ظاهرة فى صلواتهم وفيما كانوا يحصونه من الخطايا ، وفكرة الخطيئة قوية عندهم وهى علة الشرور جميعا والصلاة والاستغفار من الخطايا هى وسيلة دفع الشرور ، ومن الخطايا امتهان الآلهة وبغض الاخوة والكذب والعش والبخل والسرقة والقتل والرياء ، وفى قانون « حمورابى » الشئ الكثير من الاخلاق والمعاملات التى كانت شائعة فى بابل وآسيا الصغرى ، جمعها هذا الملك ورتبها وعدل فيها (١) .

وكان اعتقادهم فى العالم الآخر انه مملكة مستقلة لها ملك وتشريع خاص ، ولكن التقدم الخلقى كان بطيئا وادعياتهم وصلواتهم كانت تنطوى على اعتراف بالخطيئة وعلى تأكيد ضالة الانسان مما جعل « بريستيد » يعلن « أن هذه الحقيقة تفسر لنا على الفور السبب الذى من أجله نعتبر ان ما اضافته المدنية البابلية الى ارثنا الخلقى فى غربى آسيا فى حكم العدم (٢) » .

ولاشك أن الخلاف الواسع بين حضارتين بينهما خطوط اتصال كثيرة كان مصدره الدين الذى يعكس فلسفة مادية دنيوية فى بابل وفلسفة روحية تهتم بالعالم الآخر وتهدف الى ايقاظ الضمير عند المصريين القدماء وكان بين اللاهوت المصرى واللاهوت البابلى اختلاف كبير كما يقول « برتراندرسل » (٣) فالديانة البابلية كانت أكثر اشتغالا بازدهار حياة الناس فى جانبها المادى على هذه الارض منها بسعادتهم

---

(١) يوسف كرم ، دروس فى تاريخ الفلسفة ط سنة ١٩٥٢ ص س

(٢) بريستيد ، فجر الضمير المرجع السابق ص ٢٣٦ .

(٣) أنظر تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة زكى نجيب محمود القاهرة ط

فى الآخرة ولعل ذلك يمثل فارقا بين حضارة تقوم على الزراعة فى مصر القديمة وأخرى تقوم على التجارة فى أرض الرافدين وهذا الفكر وموقفه من الانسان ورؤيته الخاصة للعالم والحياة ترك بصمات واضحة على القوانين وفى مقدمتها تشريع حمورابى .

والحقيقة فان اساطير « بابل » و « آشور » وخاصة عن « تموز » اله الخصوبة كانت سببا فى تدنى سلوكهم الخلقى (١) وانتشار كثير من الاوبئة الخلقية عجلت فى النهاية بسقوط حضارتهم وينبغى ان نضع فى الاعتبار ونحن نحاول فهم القانون البابلى ان الدين والادب والقانون والفن ليست وحدات متميزة منفصلة تماما ، انما هى متداخلة تؤلف معا وحدة مركبة ، فالحضارة البابلية الاشورية كغيرها من حضارات الشرق القديم لم تكن تفرق بين القانون الوضعى والقانون الدينى ولا بين الادب الدينى الدنيوى وكان الدين هو العامل المسيطر فى كل ركن من اركان الحياة الانسانية وكانت نظرة أرض الرافدين الى الادب والقانون والفن هى نظرة الشرق الادنى كله قديما فلم يكن ينظر اليها الا فى نطاق الدوافع الدينية وكانت هذه الدوافع متغلغلة فى كل نواحي الحياة ، فكانت قوام الجوهر العميق لتلك الحياة ولعل هذا ابرز خصائص الحضارة فى الشرق الادنى القديم ، فكان الدين خلاصة القيم الانسانية (٢) وكانت الحياة اليومية للانسان البابلى تقوم على الخوف ، وكانت الشياطين هى المخلوقات العجيبة التى تزرع فيهم الخوف الابدى وان ابرز ما يميز السيكولوجية الدينية لارض الرافدين فيما يتعلق بالشياطين هو انه كان ينظر الى الانسان على انه لاعاصم له منها فعلا ، فحتى المرء الذى يحيا حياة طاهرة ولا يسيء الى اله من الالهة يمكن دائما ان يقع فريسة لمكائد ساحر شرير أو ان يتصل عن غير قصد بكائن أو شيء نجس ، فالانسان يمكن ان يكون ضحية بريئة لقوى شريرة وان مثل هذه النظرة الموهلة فى التشاؤم لتدل على ضعف كبير فى الافكار الخلقية وعلى انعدام الايمان بجزاء عادل فى

---

(١) الحضارات السامية القديمة - سبتيو موسكاتى ترجمة د. السيد

يعقوب بكر ص ٧٤ بدون تاريخ .

(٢) انظر عرضا لاخلق بابل مفعلا فى كتاب ول ديورانت المرجع السابق

ص ٢٢٩ وما بعدها .

حياة أخرى على ما تقدمه من أعمال فى هذه الدنيا ، وكانت الخطيئة اقرب الطرق التى يستطيع بها الشيطان دخول جسم الانسان وهى صنوف عدة كاهمال الطقوس الدينية والسرقة والقتل ولم يكن ثمة تمييز بين الذنوب الخلقية والذنوب المتعلقة بالطقوس الدينية فكان ينظر اليها كلها على أنها من نوع واحد وذلك بسبب الدور الغالب الذى تلعبه الافكار الدينية فى نظام الحياة اليومية كله (١) .

وكانت هذه العقلية الدينية تتعلق بالاسطورة الى حد كبير وانعكس ذلك على تقديرها للجريمة سواء من ناحية نشوئها أو عقوباتها أو وسائل اثباتها . وقد انتشر استعمال الرقى والسحر فى أرض الرافدين انتشارا واسعا وكان الكهنة على تخصصات مختلفة منهم من مهمته التنجيم ومن مهمته كشف الجرائم ومن مهمته مساعدة المرضى على الشفاء ، وكان هناك طائفة أخرى منهم عليهم تفسير ارادة الالهة والتنبؤ بها (٢) تلك الارادة التى تقرر مصير العالم وكانت طقوس أرض الرافدين بالغة التعقيد تشتمل على تفصيلات محددة فى صراحة ودقة ، وهذا يدل على مدى تطور الناحية الشكلية من الدين ، كما يبين فى الوقت نفسه سيادة الدين المطلقة على كل جانب آخر من جوانب الحياة الاجتماعية وربما دلت آدابهم على ايمان بالحياة الاخرى ولكن دون ابراز لفكرة الثواب والعقاب الامر الذى يعكس بوجه عام - كما يقول « سبينيوس موسكانى » - نظرة سلبية متشائمة الى الحياة الآخرة (٣) .

وكان تقديم القرابين أشيع الطقوس الدينية وأغلبها فى الاستعمال وتقدم لأغراض مختلفة ، للتكفير عن الذنوب أو اكتساب رضا الالهة أو تدشين معبد جديد أو تمثال جديد . وكان الواقع الاجتماعى يقسم

---

(١) المرجع السابق ص ٧٦ ، ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٨ ، ص ٧٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٠ ولتأكيد هذا الطابع يمكن قراءة ملحمة جلجاميش أشهر الملاحم البابلية ، انظر عبد الحق فاضل ، هو الذى رأى ملحمة قلعميش بيروت سنة ١٩٧٣ حيث يقدم دراسة عميقة عن الملحمة ثم ترجمة شعرية لها .

الشعب الى ثلاث طبقات الرجل الحر ويسمى Amelu امليو والرجل العاضى ويسمى Maskinu اى المسكين ، الرجل العبد ويسمى Wardu « وكلمة اميلو فى الاصل معناها الرجل ولكنها فى شريعة « حمورابى » تمثل صنفا خاصا من بنى الانسان وشريعة حمورابى ترينا ان الجريمة على « الاميلو » الرجل الحر تعاقب بجزاء اشد من الجريمة على القسمين الآخرين ، مما يدل على ان الرجل المسمى « اميلو » شخصية ارقى من غيرها ، ويعتبر هو المواطن الحقيقى وصاحب الحق الذى يتمتع بحماية القانون (١) .

---

(١) عبد الرحمن الكيالى ، شريعة حمورابى ، المرجع السابق ص ١٠٦ ،

## المطلب الثانى

### المسئولية الجنائية فى قانون حمورابى

فى الوقت الذى كانت فيه القوانين المصرية القديمة تتقدم باستمرار نحو تأسيس المسئولية على الارادة وربط العقاب بفكرة المساواة أمام القانون كان الملك حمورابى يعلن صراحة فى قانونه أن كل العقوبات والاحكام القضائية تتدرج حسب مراكز المذنبين الاجتماعية وحسب مكانة المتخاصمين الاجتماعية (١) وكان أظهر ما فى هذا القانون مبدأ الثأر العينى فى صورته المطلقة « العين بالعين والسن بالسن » كما اعترف هذا القانون بالمسئولية الجماعية وقرر لها صوراً متعددة .

#### أولاً : مبدأ الثأر العينى (٢)

على الرغم من الظلم البين الذى يسببه الاخذ بهذا المبدأ فقد اعترف به قانون « حمورابى » كقاعدة عامة ونص عليه فى أكثر من مادة ، والمسئولية الجنائية طبقاً لهذا المبدأ قد تقع على شخص لم يخطئ أبداً ولم يتدخل فى الفعل الجرامى أو يتصل به على أية صورة ، مثال ذلك ما تنص عليه المادة ٢٠٩ من تشريع حمورابى على أنه « اذا ضرب انسان ابنة رجل حر وسبب اسقاط جنينها يدفع ١٠ شيكل فضة فى مقابل دية الجنين » ثم تضيف المادة ٢١٠ أنه اذا ماتت الابنة فتقتل ابنته .

---

(١) بريستيد ، انتصار الحضارة ص ١٩٠ الترجمة العربية د. أحمد فخرى وانظر أيضاً تشريع حمورابى المواد ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٢) أثناء مناقشة الرسالة رأى أستاذنا الدكتور حسن صادق المرصفاوى عضو لجنة الحكم أنه لا داعى لمصطلح جديد هو الثأر العينى اكتفاء بمبدأ العين بالعين وكان رأينا ولا يزال أن هذا المبدأ يختلف عن نظيره فى الفقه الاسلامى فبينما يمثل هذا المبدأ فى الشرائع القديمة مسئولية مادية حيث يقع القصاص على غير فاعل الجريمة فهو فى الفقه الاسلامى تأكيد على مبدأ شخصية العقوبة والمسئولية معاً لذلك أثرنا هذه الصياغة الجديدة حتى لا يختلط المبدأ مع مبدأ القصاص الاسلامى .

أما المادة ٢٢٩ فتقول « إذا بنى بيتا لرجل ولم يكن بناء عتينا وقتل صاحب البيت يعدم البناء » ثم تضيف المادة ٢٣٠ وإذا قتل ابن صاحب البيت بسبب الانهدام يقتل ابن البناء ، وهذه المواد تشير بدقة الى ما سميناه الثأر العيني بدلا من التسمية الشائعة وهى مبدأ العين بالعين حيث أنها لا تؤدى المعنى المقصود فى الفقه العربى وفى بيئة اسلامية يقوم فيها هذا المبدأ على المسئولية الفردية (١) .

وتعتبر جريمة الاجهاض وعقوبتها مثالا آخر يؤكد ذلك المبدأ ، فإذا ضرب رجل امرأة فأجهضها عوقب بغرامة مالية ان لم يؤد عمله الى موت المرأة أما اذا أدى الى ذلك وقع القصاص على ابنة المجرم لا المجرم نفسه وواضح ما يمثله هذا النوع من المسئولية من انتهاك لمبدأ شخصية العقوبة الذى لم يعرفه قانون حمورابى ، بل ان العقوبات ذاتها كانت تختلف طبقا لمكانة الجانى الاجتماعية ، فمثلا فى جريمة الاجهاض تلك فان الغرامة فقط هى العقوبة المقررة اذا لم تكن من ماتت فى الاجهاض من طبقة الاحرار .

والحق ان نظام الطبقات الثلاثى فى قانون « حمورابى » أسفر عن اختلاف بعضها عن بعض فى الوضع القانونى فإذا أفسد شريف عينا شريف آخر فليفسدوا عينه وإذا كسر عظمة شريف آخر فليكسروا عظمه وإذا أفسد عينا رجل من العامة وكسر عظمه فليدفع منا من الفضة وهذا ما تنص عليه المواد من ١٩٦ - ١٩٨ من تشريع حمورابى وواضح ان الاساءة الى العامة عقوبتها اقل قسوة الى حد كبير من عقوبة الاساءة الى الاحرار أو يعاقب عليها طبقا لمبدأ مختلف ، وواضح من نص المادة ٢٦ و ٣١ من قانون « بيلاما » السابق على « تشريع حمورابى » ان هذه التفرقة اصيلة فى الفكر القانونى فى ارض الرافدين .

حتى الجرائم المهنية كان يسودها مبدأ التفرقة فى العقاب طبقا للوضع الاجتماعى فقد كان قانون العقوبات يفرض عقوبات على أصحاب المهن اذا أحدثوا ضررا عارضا وهم يزاولون عملهم فالجراحون

---

(١) أن أساس مبدأ الثأر العيني هو فكرة الانتقام والمماثلة فى الضرر .

مثلا كانوا حسب « قانون حمورابى » يعاقبون تبعا لنتائج عملياتهم مع الاختلافات المألوفة فى التقدير حسب الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها المريض ( المواد ٢١٥ - ٢٢٠ ) ، وتشير مواد قانون حمورابى الى أن مبدأ الثأر العينى كان يطبق بدقة على الاشراف ويخفف بالنسبة للعامة ، ويرى « موسكاتى » (١) أن « أحدث الكشف تبين أن قانون العين بالعين والسن بالسن - الثأر العينى - قد استحدثه فيما يحتمل الشعب السامى الذى أقام الدولة البابلية الاولى أو على الأقل لم يكن له مكان فى التقاليد القضائية السابقة فقوانين « بيللاما » لاتتحدث الا عن دفع التعويضات وكذلك الحال مع قوانين « أورنمو » التى كشفت حديثا . وعلى كل حال فإن هذا المبدأ كان شائعا فى شرائع الحضارات الاولى وفى العالم القديم عموما بغض النظر عن المكان الذى نشأ فيه وأول المجموعات القانونية التى نصت عليه ، وتحتل عقوبة الاعدام مكانا كبيرا فى قانون حمورابى ، فقد فرضت على مرتكب النميمة وشاهد الزور وفرضت أيضا على من يسرق أو يسلب أو يتسلم سلعا مسروقة ، وعلى الرغم من ذلك فإن حمورابى أقلل صرامة من القانون الآشورى الذى ضم الى جانب العقوبات السائدة فى « بابل » عقوبات أشد مثل قطع الاصابع والانف والاذنين .

### ثانيا : المسؤولية الجماعية

بالإضافة الى مبدأ الثأر العينى فإن المسؤولية الجماعية تؤكد خاصة أخرى عن فكرة المسؤولية فى قانون حمورابى ، ويتحقق هذا النوع متى اتجهت المسؤولية الى هيئة أو أسرة أو عشيرة أو جمعية باعتبارها نتيجة لعمل اقترفه أحد أفرادها أو بعضهم أو نجم عن سلوكها العام فالمسؤولية هنا قائمة بالنسبة للعشيرة أو الجماعة عن جريمة يرتكبها أحد أفرادها مع أنه لا جريرة لها فيه .

وقد ظهرت هذه المسؤولية فى صور كثيرة فأحيانا كانت تقع على الجماعة من مبدأ الامر بمجرد حدوث الجرم ، وأحيانا كانت لا تقع



الا فى حالات محددة كعدم التمكن من المجرم لهربه أو عدم العثور عليه  
أو الامتناع عن تسليمه ... الخ .

والعقوبات التى كانت تؤدى إليها هذه المسئولية تمثلت كذلك فى  
صور شتى فأحيانا كانت عقوبات مالية تغرمها الجماعة مما تملكه  
وأحيانا كانت عقوبات تنال أعضاء الجماعة فى جوسمهم وفى حريتهم  
وما الى ذلك وأحيانا عقوبات تجمع بين الصفتين (١) وفى تشريع  
حمورابى مثال واضح لهذا النوع من المسئولية ، وعند استعراض  
العقوبات الخاصة بجريمة السرقة نجد أن البلدة التى تقع فيها السرقة  
تضمن الخسارة لصاحبها . ويقدم القانون الحيثى صورة أخرى لهذا  
النوع من المسئولية - وهى صورة من القانون البابلى - فالمادة ١٧٣  
تقرر أن العقاب بسبب عصيان أمر الملك يشمل بيت الجانى أى كل مافى  
بيته وكل أفراد أسرته ، وكان مبدأ المسئولية الجماعية يطبق بوضوح  
أكثر على العبيد فإذا توفى العبد فى أى وقت بسبب الجريمة فهو  
لا يموت وحده بل تموت معه أسرته أيضا .

والحق أن قيام المسئولية الجماعية فى الجماعات القديمة عموما  
هو صورة من غلبة روح الجماعة وهو الامر الذى اكده بصورة متطرفة  
عدد من علماء الاجتماع على رأسهم « دوركايم » ، وتظهر المسئولية  
الجماعية كلما كانت الجريمة واقعة على الشرف أو السمعة أو العرض  
أو كانت عدوانا على السلطة ذات المصدر الدينى عند القدماء .

والسؤال الذى يطرح نفسه ، ما هو أساس ذلك النوع من  
المسئولية ؟ هذا الاساس فى اعتقادنا يكمن فى فكرة « التضامن  
الاجتماعى » الذى كانت الحاجة اليه ملحة ، وكان واقعا قائما عند  
المجتمعات القديمة وخاصة تلك التى لم تعرف بعد السلطة السياسية  
القوية ، ان فكرة التضامن هى وحدها القادرة على تبرير هذا اللون

---

(١) انظر د. على عبد الواحد وافي ، المسئولية والجزاء سنة ١٩٦٣ ص ٦١  
Fauconnet : la responsabilité op. cit P. 68.

من المسؤولية (١) حيث يسأل الشخص أو الجماعة عن فعل تم ببد غيره وصدر عن ارادة غيره ، والمسئولية الجماعية ليست صورة من صور المساهمة الجنائية ، فالشريك يتدخل بارادته فى الجريمة اما بالتحريض أو الاتفاق أو المساعدة ، والمسئولية الجماعية لا يشترط لقيامها أى لون من ألوان المساهمة المادية أو المعنوية .

فالفرد هنا يسأل ليس باعتباره شريكا بل بصفته عضوا فى جماعة ويؤكد Fouconnet هذه الصفة التضامنية عندما يقول فى رسالته عن « المسئولية » : ان الجماعة اذ تتحمل مسئولية خطأ الفرد فانها لا تتحملة عنه باعتباره الذاتى بل بصفته أحد أعضاء الجماعة (٢)

والواقع أن سبب المسئولية الجماعية - كما يقول بعض الباحثين هو الانتماء والدخول فى نطاق معين من القبيلة أو الجماعة وهو بذاته أساس المسئولية أى أنها مسئولية أساسها الانتماء (٣) .

فالشخص هنا يسأل أو يجازى لا باعتباره فردا أجرم بل باعتباره عضوا فى جماعة comme membre du group .

فالجماعة يسأل افرادها مسئولية مفترضة دون بحث عن مدى مشاركتهم فى الخطأ الذى ارتكبوه فالغير ينظر الى الجماعة المسئولة على أنها وحدة أو بعبارة مستحدثة شخصية اعتبارية أو معنوية (٤) .

والحق ان فكرة التضامن الاجتماعى اذا كانت تفسر الى حد كبير صورة المسئولية الجماعية فانها وحدها لا تكفى لتفسير هذه المسئولية

---

(١) من هذا الرأى أيضا د. مصطفى محمد حسنين فى كتابه نظام المسئولية ص ١١٨ وما بعدها .

Fauconnet Op. cit P. 68.

(٢)

(٣) د. مصطفى حسنين ، المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٤) انظر دراسة ميدانية للمسئولية الجماعية فى العشائر العراقية العربية المعاصرة ، المرجع السابق ص ١٢٥ وما بعدها .

الجماعية عند الشرائع القديمة وخاصة فى ارض الرافدين واننا اذا  
القينا نظرة على نوعية العلاقة بين الالهة والانسان فى الفكر البابلى  
فسوف لا تعجب اذا وجدنا الجزاء الالهى يقع باطراد على اسرة الرجل  
بأكملها وعلى أحفاده كلهم كما أن اثر الجريمة فى المجتمع وما يخلقه  
من انتقام الارواح وغضب الالهة واثارة الاشباح واللعنة التى تنزل  
بالجميع فى الارض التى دنسها الخطأ تبرر صورا من المسؤولية  
الجماعية ، وبإيجاز نقول ان فكرة التضامن الاجتماعى وان كانت  
تكنم وراء فكرة المسؤولية الجماعية باعتبارها أساسا لها فانها وحدها  
لا تكفى لتفسير صورها فى الشرائع والمجتمعات القديمة المتحضرة  
والمختلفة دون الاستعانة بنظرة الانسان الى معنى المجتمع ومعنى  
الجريمة ومدى التقدم الذى أحرزه فى تصويره للالهية وطبيعة العلاقة  
بين الله والانسان .

### تعليق أخير :

ولكن على الرغم من الشذوذ الذى نلمسه فى فكرة المسؤولية فى  
تشريع حمورابى فان روح الانسان فى كل العصور كانت تأبى المعاقبة  
على الفعل الاصم ، صحيح أن المسؤولية هنا تقوم على مفهوم واسع  
للدفاع الاجتماعى لكن المشرع البابلى لمس من بعيد فكرة العمد والخطأ  
فالمادة السادسة عشرة من شريعة « أورنمو » وهى أقدم الشرائع فى  
ارض الرافدين تنص على انه « اذا حطم رجل متعمدا ساقا أو يدا لرجل  
آخر بهراوة عليه أن يدفع كغرامة منا واحدا من الفضة » فالمادة هنا  
تصرح بلفظ العمد والمشكلة حقا هى ماذا تعنى فكرة العمد عند المشرع  
البابلى وهو الامر الغامض الذى لا تفصح عنه الكتابات حول الموضوع .

وفى الجريمة المتعدية القصد نجد المشرع جعل الغرامة لا القتل  
هى العقوبة مؤسسا ذلك على ان الجانى كان يقصد الجراح لا وفاة  
المجنى عليه ولتأكيد ذلك نتأمل المادتين ٢٠٦ / ٢٠٧ من تشريع  
حمورابى . اما المادة ٢٠٦ فتنص على انه « اذا ضرب رجل حرا فى  
مشاجرة وحدث به جرحا فذلك الرجل يمكنه أن يقسم يمينا » أننى لم

أضربه عامدا « وسوف يدفع للجراح » أى سوف تكون الدية على الجرح فقط » .

وأما المادة ٢٠٧ فتنص على أنه « إذا مات من الضرب فيمكنه أن يقسم بطريقة مماثلة إذا كان المجنى عليه حرا فسوف يدفع ١٥ معينه من الفضة » بل ان المادة ٢١ تنص على أنه « إذا دخل انسان بيتا بقصد السرقة يعدم أو تحفر حفرة ويدفن فيها » .

وإذا كان صحيحا ما يقوله الدكتور جلال ثروت من انه من المبالغة ان نقرر أن قانون « حمورابى » عرف نظام الجرائم المتعدية وأنه كان يميز فى العقاب بينها وبين الجرائم العمدية (١) ، اذا كان ذلك صحيحا فانه يصح أن نقول انه عرف الجريمة العمدية ويميز فى العقاب بينها وبين الجريمة الخطئية ، حقا ان الحدود كانت غير متميزة والصورة كانت شاحبة ولكنها كانت موجودة على كل حال .

وأيا ما كان الامر فان شريعة « حمورابى » من أهم المكتشفات الاثرية وقد انصرف العلماء الى دراستها دراسة عميقة وقابلوا بينها وبين أسفار التوراة وتحدثوا واختلفوا طويلا حول قوانين « موسى » وعلاقتها بشريعة « حمورابى » وشارك فى هذا الجدل لغويون ومؤرخون وفلاسفة بل ان الفيلسوف « اسبينوزا » يخصص « رسالته فى اللاهوت والسياسة » لهذا الموضوع ويخصص عالم الانتروبولوجيا الشهير « جيمس فريزر » كتابا ضخما لهذا الغرض هو « الفولكلور فى العهد القديم » وسوف نشير الى طرف من هذا الحوار عندما نتحدث عن المسؤولية الجنائية وتطورها فى العهد القديم .

## الفصل الثاني

### المسؤولية الجنائية عند اليونان والرومان

لقد أفسح التاريخ الحضارى لهذين الشعبين - اليونان والرومان مكانا كبيرا واحتلا من كتابه صفحات طويلة وهما بلا شك من «الينابيع الأصيلية لحضارة الانسان» .

لقد كانت عبقرية اليونان فى الفلسفة والأدب ولا تزال فلسفة «سقراط» و «أفلاطون» و «أرسطو» ومسرح «أيسخيلوس» و «يوريبيدس» وأرستفانيز «يمثلان هدية اليونانى القديم الى الانسان فى كل العصور» .

أما عبقرية الرومان فكانت فى التشريع والسياسة ،ولايزال القانون الرومانى أهم المصادر التاريخية عند المشرع الغربى الحديث .

وقد بدأت أوربا الحديثة أولى خطواتها نحو النهوض والتقدم باحياء تراث اليونان والرومان فيما سمي ثقافيا «بحركة التنوير» وتاريخيا «بعصر النهضة» ، وان كنا نعتقد أن حضارة الاسلام لها أكبر أثر فى صحوة العقل الغربى .

وسوف ندرس المسؤولية الجنائية عند اليونان والرومان فى  
مبحثين :

المبحث الأول : المسؤولية الجنائية عند اليونان .

المبحث الثانى : المسؤولية الجنائية عند الرومان .



# المبحث الأول

## المسؤولية الجنائية عند اليونان

وسوف نتناول فى هذا المبحث المسؤولية الجنائية عند اليونان  
فى ثلاثة مطالب :

- المطلب الأول : نظرية الارادة عند اليونان •
- المطلب الثانى : المسؤولية والعقاب عند افلاطون •
- المطلب الثالث : التشريع اليونانى وفكرة المسؤولية والجزاء •

## المطلب الأول

### نظرية الارادة عند اليونان

لم تلق مسألة حرية الارادة عناية كبيرة فى فلسفة القدماء لا لأن مشكلة الجبر والاختيار دخلت الى الفلسفة عن طريق المسيحية كما يرى بعض الباحثين فى الغرب وإنما لأن ما اثاره القدماء وخاصة فلاسفة اليونان واجابوا عنه هو مسألة الخير والشر فى التفاعل لا مسألة انجزاء والاستحقاق ، ولكن الفكرة راودت عقول فلاسفة الاغريق وعرفنا لهم آراء حول نظرية الارادة، غير أن المشكلة لم تكن عندهم ملحة وربما - باستثناء أرسطو - لم يقيم أحد منهم بتحليل دقيق للفعل الارادى وتحديد ماهيته وعناصره وبحث شرائطه ، وليس من الصعب اكتشاف السبب ، واذا أردنا اختيار تعبير معبر فاننا سنقول بأن الفكر اليونانى لم يميز الانسان عن الحيوان تمييزا جوهريا بأن الأول يتميز بحرية ارادة لا يمكن أن تنتزع منه بينما سلوك الحيوان يكون بالغريزة ، انما هو يميز الانسان عن الحيوان بأن الانسان يستطيع أن يعبر عن نفسه باللغة وأنه بفضل اللغة يحوز معرفة الكليات والأشياء الخالدة ومعرفة الاله فى النهاية ان مجال الارادة عند المفكرين اليونان يأتى فى المرتبة الثانية بعد مجال المعرفة (١) « وهو الأمر الذى نشهده واضحا عند سقراط وتلاميذه الكبار وفى مقدمتهم « أفلاطون » بل أن « أرسطو » نفسه « تقوم تحليلاته وجميع نتائجه - من حيث الأساس - فى النهاية على مبدأ سقراط الرئيسى الذى يذهب الى أن الرذيلة جهل والفضيلة علم (١) بل أن سببا آخر نضيفه الى ذلك وهو أن فكرة الحرية عند اليونان كانت تتصل اتصالا مباشرا - على حد تعبير بعض الباحثين (٣) بفكرة الديمقراطية والحرية السياسية وان كانت تمت بوشائج قرى الى الارادة الحرة فانها ليست ظاهرة من ظواهر الارادة ، ولعل

---

(١) انظر أدلف جيغن ، « المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة

عزت قرنى ط سنة ١٩٧٦ ، ص ٢٤٦ .

(٢) انظر ، ايتلين جلين ، الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، ١٩٧٤ ،

ترجمة د . امام عبد الفتاح ص ٤١٦ .

(٣) د . عثمان أمين ، محاولات فلسفية ، ص ١٠٩ ط ١٩٥٣ .



ذلك يفسر لنا سر ابتعاد الفلاسفة اليونان عن مواجهة المشكلات التي تعترض حرية الارادة والتي هى مثار جدل من المحدثين، ولا نستطيع أن نقول مع البعض (١) ان الفلسفة الاغريقية تقوم فى جوهرها على الارادة الحرة فقد وجدنا عندهم من يقول بالضرورة المطلقة مثل « ديمقريطس » ومن يقول بالحرية مثل « أبيقور » وان كانت الحرية عنده مجرد انحراف آلى غير فهو يخلط بين مفهوم الصدفة وبين فكرة الحرية ، اما الرواقيين فهم فى أرجح الآراء كانوا يحاولون التوفيق بين الحرية والضرورة (٢) .

#### ( ١ ) اتجاه الجبر :

ان « سقراط » وهو بداية الفلسفة اليونانية بالمعنى العميق ، كان يرى ان الفضيلة معرفة ، وهذا يعنى أن الرذيلة جهل ، أى ان الانسان لو استطاع أن يدرك الخير بوضوح لتعين عليه القيام به ، ورأى « سقراط » فى الفضيلة اذا أخذ على عواهنه يستلزم الجبر لأن معرفة الخير ترتب عمل الخير حتما . ولكن واحدا من أكبر الباحثين فى فلسفة سقراط وأفلاطون على وجه الخصوص وهو « ألفرد ادوار تيلر » يرفض هذا التحليل لرأى سقراط ويفسر عبارة « سقراط » على نحو آخر « ان قيام الناس بما يعترفون هم أنفسهم بأنه خطأ وقيامهم به دون أى اكراه هو من التجارب المعروفة عند الناس جميعا وليس لنا أن نفترض ان سقراط يقصد انكار ذلك (٣) ، والحق أن أراء سقراط فى هذا الصدد على صراحتها مبهمة ولا يمكن الوصول الى معنى المعرفة التى هى الخير الأسمى عنده وقد أثار التيار السقراطى مشكلة خاصة « تلك هى نظرية أن ليس هناك شرير » بأرادته وقد كان الاعتقاد فى قوة المعرفة قويا الى درجة أن من عرف يوما ما هو الخير فسيعمل

---

(١) د. رؤوف عبيد ، التيسير والتخيير ١٩٧١ ، ص ١٠٩ طبعة أولى .

(٢) انظر يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٥٨ ، ص ٢١٨ ، ٢١٩ ، ويرى بعض الباحثين أن الرواقيين يرون بأنه لا يمكن أن يكون الانسان حرا فى عالم

مجبر انظر ، قصة الفلسفة اليونانية ، أحمد أمين ، ١٩٣٥ ص ٢٨٩ .

(٣) انظر كتابه عن سقراط ، وتحليله لعبارة سقراط ، ص ١٠٦ ، وما بعدها

ترجمة : محمد بكر خليل ، القاهرة ١٩٦٢ .

بالضرورة العمل الحسن ، وهكذا فكل شيء يعود عند التيار السقراطى الى مسألة العلم فمن يفعل الشر فانما يفعله عن جهل وليس على أساس آخر وهذا يعنى اخراج مسألة أحكام السلوك الانسانى من ميدان الارادة. وادخالها فى ميدان المعرفة مما يفقدها طابعها الأخلاقى وهكذا فان الشر الصادر عن الجهل لا يصبح موضوعا خلقيا (١) .

أما « ديمقريطس » فقد كان - كما يقول رسل - من الجبرين المتزمتين فكل شيء يحدث وفقا لقوانين الطبيعة ولا يحدث بالصدفة، بل ان « لوقيوس الرائد الأول للمذهب الذرى كان يقول « لا شيء يحدث بلا شيء » بل كل شيء يحدث على أساس وبحكم الضرورة (٢) .

أما الرواقية فمذهبها يبدو كمحاولة للتوفيق بين الحرية والضرورة فهم يقولون ان مناسبات أفعالنا محتومة ولكنها ليست محتمة بذاتها فان أفرادا مختلفين خلقا اذا وجدوا فى نفس الظروف لم ياتوا نفس الأفعال ، والحق ان التناقض يبدو واضحا فى الفلسفة الرواقية ، ويرجع ذلك الى أنهم عندما وجدوا الشر فى العدم ، قالوا أن الله لا يريد الا الخير ثم نسبوا الشر والخطيئة الى حرية الانسان لقد حاولوا بفكرة الحرية الخروج من مأزق فلسفى ولكن لم يقرر لهم النجاح. «لقد حاولت المدرسة الرواقية بكل ما لديها من براعة على ادراك الحقائق أن تجد طريقة تحافظ بها على حد أدنى من حرية الارادة التى بدونها لا تقوم لاية أخلاق قائمة (٣) » لقد كان الرواقيون فى الحقيقة يمثلون اتجاها قدريا واضحا لا يملك الانسان فيه أن يغير من سير الأمور ، والتناقض القائم فى فلسفتهم بين الارادة الحرة والجبرية واحد من التناقضات التى سائرت الفلسفة من أقدم العصور الى يومنا هذا متخذة صورا مختلفة فى العصور المختلفة .

---

(١) انظر المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق ص ٢٥١ .

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمود ١٩٥٦ ، ص ١٧٧ .

(٣) يوسف كرم ، المرجع السابق ص ٢٢٩ ، وانظر زكريا ابراهيم ، مشكلة:

الحرية ، ص ٤٨ ط ١ ، بدون تاريخ .

## ( ب ) اتجاه الحرية :

فإذا انتقلنا الى الاتجاه الآخر فان « أرسطو » (١) يرى أن الانسان مخير بين أن يعمل الخير أو الشر وتعالج « الاخلاق الى نيقوماخوس » مشكلة المسؤولية الانسانية بالرجوع الى حالات قضائية فعلية فلا يمكن ايجاد أعذار لفعل ظالم الا تحت ظروف معينة ، ولكن أرسطو يؤكد من حيث المبدأ أن الانسان حر فى اتخاذ قراراته وأحكامه على هذا النحو أو ذاك ولكنه لا يتحدث كثيرا عن أن الانسان علة أفعاله ، واذا كانت ارادة الانسان تأخذ مكانها الى جوار العلة الاولى فى حركة السلوك الانسانى فما هى طبيعة العلاقة بين الحركة التى يدفع بها الانسان خلال سلوكه والحركة التى تخرج من المحرك الأول لكل شيء وهو المحرك الذى لا يتحرك كما يرى أرسطو ؟ ومن الصعوبة بمكان الوصول الى رأى حاسم عن مفهوم أرسطو للحرية فاننا نجد فى كتابه « الاخلاق » يقول ما يأتى « الرجل الشرير رجل جاهل لا يعرف ما الذى ينبغى عمله ومثل هذا اللون من الاخطاء هو الذى يجعل الانسان ظالما غير عادل أو هو الذى يجعله انسانا سيئا أو شريرا (٢) » ، وهذا القول يقترب « بأرسطو » من التيار السقراطى. ولكن تأكيد على الفرق بين اخطاء السلوك التى لا تعتمد علينا لانها ألوان من الجهل يقع سببها خارجا عنا ولسنا بالتالى مسئولين عنها ، وبين الخطأ الذى نتجه اليه ونتعمده حيث نكون نحن السبب فى هذه الحالة فان مسئوليتنا عن الفعل هى الوضع الطبيعى للأمور ، ان مثل هذه التأكيدات التى نراها مبثوثة فى مؤلفه عن « الاخلاق » تجعل فكرة الحرية عنده أكثر وضوحا والانتماء اليها من جانبه صحيح عند التقويم العلمى لفكرة .

أما فلسفة « أبيقور » فانها تقوم على تشبيه الحرية بمروق الذرات وانحرافها فى مواضع ولحظات غير معينة بعد سيرها فى خط مستقيم يفترض اتباعها له فى الفراغ اللامتناهى ، والعالم عند

---

(١) انظر تحليلا لمفهوم الحرية ، والامكان عند أرسطو فى كتاب :  
J. Wahl : *Traité de Metaphysique*, Paris, 1953 P. 530.

(٢) روح الفلسفة فى العصر الوسيط ، المرجع السابق ص ٤١٧ .

« أبيقور » آلة ميكانيكية محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها وليس فيه كائنات فوق الطبيعية، والانسان فى هذا العالم هو يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يرى فهو حر الارادة الى أبعد الحدود (١) ، ومن الواضح أن مدرسة « أبيقور » فى الحرية وكل الفلسفات التى تبنت هذا الاتجاه من بعد هى فلسفات تؤمن بالمصادفة، وفلسفة المصادفة لا تنطوى على عمد وارادة ولكنها - كما قال أرسطو - ترى أن المصادفة الحقّة نتيجة علل آلية بحتة .

لقد كان « أبيقور » مادى المذهب لكنه لم يأخذ بالاحتمية وقد تبع « ديمقريطس » فى رؤية بأن العالم مكون من ذرات وفراغ ولكنه لم يؤمن بما آمن به « ديمقريطس » من سيطرة القوانين الطبيعية على الذرات سيطرة تامة ، لقد كان « أبيقور » مهاجما عنيدا للدين ويكره ممثليه كراهية حادة ولما كانت فكرة الضرورة عند اليونان ذات أصل دينى فقد تصور أن الهجوم على الدين لن ينجح الا بهدم فكرة الضرورة . ان « أبيقور » يعرض علينا عالما حزينا باردا مجدبا هو آلة معقدة بلا عامل يديرها ومشهد فوق طاقة البشر لم ترسمه يد اله ، لقد جعل « أبيقور » امكانية انحراف الذرات هى التى تشير الى حرية السلوك الانسانى « ولكننا لا نكاد نعرف شيئا عن تفاصيل « أبيقور » لخط سير الذرات فى الكون وهو خط مدهش حتى ينتهى الى حرية الانسان ولا نعرف شيئا عن تصوره لتلك الحرية (٢) » .

ونحن لو تأملنا المشكلة - مشكلة الجبر والاختيار - فى فلسفة اليونان خاصة من زاوية السلوك الانسانى لقلنا مع البعض « ان التيسير المستمد من دور نواميس الطبيعة عند بعض الرواقيين متداخل مع التخيير المستمد من الارادة الحرة كمبدأ مستقل كما ان التيسير المستمد - فى رأى أبيقور - من النظر الى النفس كذرة محكومة بقوانين آلية متداخل مع التمييز المستمد من قدرة الذرة على الانحراف تلقائيا والخروج من نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة فالتداخل بين

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية ، ط ١ ، ص ٣٠٦ ، المرجع السابق .

(٢) المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .

التسيير والتخيير واضح فى المدرستين معا بما يتعذر معه امكان القول.  
بأن احدهما مدرسة « ضرورة » والاخرى مدرسة « حرية » (١) ،  
والآن سوف نعرض بشيء من التفصيل لفكر افلاطون فى المسئولية  
والعقاب .

---

(١) رؤوف عبيد ، المرجع السابق ، ص ١١٠ .

## المطلب الثانى

### « المسئولية والعقاب عند أفلاطون (١) »

لقد كان اختيارنا « لأفلاطون » عن عمد لأنه قام بفحص دقيق لقوانين « اسبرطة » و « أثينا » كما أن « أفلاطون » قد عرف الحضارة المصرية القديمة ودرس معتقداتها وأشار فى محاوره « طيماس » الى مدى تقدير « سولون » الحكيم المشرع الشهير لهذه الحضارة ، وأى دارس لفكر أفلاطون يرى أن كل ما قاله عن عالم المثل والخير وخلود النفس انما يرجع الى اصول مصرية قديمة (٢) و « محاوره القوانين » لأفلاطون تشتمل على أول محاولة لصياغة لائحة قوانين لا تركز على قوانين الدولة فحسب بل وتشمل القانون اليونانى عموما ، وهى ليست مجرد ملخص بل هى دراسة علمية تتضمن الاشارة المستمرة الى مبادئ السلوك الانسانى الاجتماعى وهذه المحاوره كما يقول - أرنست باركر - بالنسبة لليونان هى فى وضع نظرية التشريع للفيلسوف « بنطام » بالنسبة لانجلترا بل ان أفلاطون يقدم لنا وثيقة حية عن الفكر والقانون والتشريع وحياة اليونان عموما فى عصره .

ثم أن أفلاطون له رأى فى الجريمة والعقاب بالغ الطرافة ويعيد الى الذهن آراء المدرسة الوضعية فى الجريمة بل يمكن مقارنته أيضا باتجاه الدفاع الاجتماعى الذى يمثل « جرامتيكا » لهذه الأسباب كان أفلاطون محل دراسة أكثر تفصيلا دون غيره من فلاسفة اليونان .

والنظرية العامة للقانون الجنائى عند أفلاطون يحوطها الغموض

---

(١) اعتمدنا فى عرض فكر أفلاطون على الكتب التالية :  
Ernest Barker : Greek political theory.

الترجمة العربية ، لويس اسكندر ، ١٩٦٦ .

أفلاطون : للدكتور عبد الرحمن بدوى .

أفلاطون : أوجست دنيس ، ترجمة محمد اسماعيل محمد .

والكتب العامة فى الفلسفة اليونانية وهى كثيرة .

(٢) انظر محاضرات فى الفلسفة اليونانية ، د . نازلى اسماعيل حسين

ص ١٧٩ ، ١٦٧ وما بعدها ، القاهرة بدون تاريخ .

فى بعض جوانبها كما أنها تتناقض فى تفصيلاتها ولسنا نلوم أفلاطون - كما لامه أرنست باركر - عندما رآه لا يفرق بين القانون والاخلاق ولا بين الدين والقانون ، فتلك سمة الفكر القديم كله ، ولكى نفهم أفلاطون حق الفهم ينبغى أن نلاحظ أنه يعمل على مستويين المستوى المثالى والمستوى العملى دون أن ينسق أو يوفق بينهما .

### أفلاطون وحرية الإرادة :

أن المحاوره الأولى « لأفلاطون » تشير الى اتجاه جبرى واضح ولكن « أفلاطون » حاول التخلص من تأثير سقراط عليه وأعلن فى كتابه « الجمهورية » الذى كتبه وهو فى الخمسين « أن الانسان يختار مصيره وهو المسئول عن أفعاله ، ومع ذلك فقد ظل عدد من مؤرخى الفلسفة ينسبونه الى أنصار الجبرية ، ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوى . . الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الإرادة وهو يذكر هذه الحرية فى كثير من المواقع بكل صراحة ، والأقوال التى تبدو فى الظاهر مناقضة للقول بالحرية يمكن أن تفهم بسهولة باعتبارها مؤدية أيضا للحرية فالقول المشهور « أن انسان لا يفعل الشر مختارا » ، فيه أيضا معنى حرية الإرادة لأن المقصود هنا بالاختيار : العلم الصحيح ومصدر فعل الشر هنا الجهل وليس مصدره عجز الإرادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فهذا القول يتصل بنظرية المعرفة ولا صلة له بحرية الإرادة (١) ، وما يقوله الدكتور بدوى هو ذات ما قاله . . الفرد ادوار بتلر . . فى معرض دفاعه عن « سقراط » فى هذه النقطة بالذات (٢) وعلى الرغم من هذا الدفاع فإن اعتبار الرذيلة جهلا يخرج أحكام السلوك الانسانى من مجال الإرادة ويدخلها فى نظرية المعرفة وهو ما وصل اليه فعلا الدكتور عبد الرحمن بدوى فى فهمه لأفلاطون . وهذا الاتجاه يفقد الطابع الاخلاقى للسلوك الانسانى فالشر الصادر عن الجهل لا يصبح موضوعا خلقيا .

وفى رأى « أن أفلاطون » أقرب الى مدارس التوفيق فهو

(١) د . عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ١٩٥٤ ، ص ٢٠٨ ط ٢ .

(٢) انظر كتاب سقراط ، المرجع السابق ، ص ١١٨ ، ١١٩ .

لا يمكن أن يكون جبريا لأن إيمانه بالتيسار السقراطى لم يمنعه من الاحتفاظ فى رفق بالمقولات الاخلاقية الخاصة : فهو حين يعتبر نموذج الطاغية أشد معارضي الفيلسوف فانه لا يقصد من ذلك أنه رجل تنقصه المعرفة أكثر من أى رجل آخر بل انه قبل كل شيء رجل ذو ارادة شريرة وقصد سيىء أى أنه رجل مجرم (١) ، وكذلك لا نستطيع أن نجعل منه مناصرا لحرية الارادة وهو الذى يقول أنه لا يوجد شرير بارادته .

### أفلاطون ونظرية القانون الجنائى :

عالج أفلاطون المسئولية والجريمة والعقاب فى الكتاب التاسع من « القوانين » وأفكاره هنا ليست الا جزءا من فلسفته الاخلاقية العامة ، وهى بهذه الصفة تحتوى فى ثناياها نقدا للوضع القائم وليس مجرد ترجمة له ولعل هذا هو سر التناقض عند أفلاطون بين فلسفته التى لا تتسع كثيرا لفكرة الجريمة الاختيارية وبين اتباعه مفاهيم القانون العادى وهو يشرع للجريمة ولعله هنا - كما يقول ارنست باركر - يسجل اعتراضا فلسفيا على الفكرة ثم يعود الى علم القانون. فيأخذ بمفاهيمه ويحاول أن يضعها فى نظام جديد أكثر دقة .

فالجريمة فى نظر « أفلاطون » ليست شيئا اختياريا وليست فعلا مقصودا من أفعال الارادة بقدر ما هى نتيجة حتمية لمرض خلقى يعانى منه المجرم ومن واجب الدولة أن تشفيه منه ، ويعنى أفلاطون بالمرض هنا مرض النفس وهو يشرح ذلك فى محاوره « تيمائوس » بقوله « مرض النفس يعنى عدم وجود القوة العاقلة ، وهناك نوعان من هذا الوضع ، الجنون والجهل ، وكلمة المرض يجب أن تطلق على حالة الرجل الذى يعانى من أحدهما .

ويرجع « أفلاطون » فى بعض الأحيان الجريمة الى اسباب فسيولوجية فيقول « لا يوجد انسان مجرم باختياره ولكن المجرم يصبح كذلك من جراء بعض العادات الجسمية السيئة أو نتيجة للتغذية غير



الملائمة » ولكن ارجاع الجريمة الى أسباب فسيولوجية على هذا النحو الواضح يجب أن يوازن ويضبط بكتابات أفلاطون الأخرى (١) ، لأنه يؤكد أن الجريمة مرض فى النفس يحتم السلوك الاجرامى وعقاب الدولة على الجريمة يجب أن يتجه الى شفاء المجرم من مرضه والدولة عند توقيع العقاب لا تقف الى جانب حقوق الشخص المجنى عليه أو الى جانب مخطط النظام المعتدى عليه فحسب بل انها تناصر ذلك الجانب الأفضل من المجرم نفسه واذا استخدمنا عبارات « روسو » فإن الدولة تكره المجرم على التحرر من ربة عبوديته الى أسوأ عناصر نفسه ، واذا استعرنا لغة الفيلسوف « كانت » فإن المجرم فى هذه الحالة يعامل كغاية فى ذاته لا كوسيلة لمنع الآخرين من ارتكاب الجريمة وهكذا يبدو « أفلاطون » من أنصار الرأى القائل أن القصاص اصلاح للنفس ويقرنه بنظرة عن الجريمة فحواها أن الجريمة نوع من المرض يصيب المجرم وهو يقول فى هذا الشأن « ان القصاص الذى يوقع بمقتضى القانون لا يقصد به الأذى بل يهدف الى احدى نتيجتين اما تحسين حال المعاقب أو جعله أقل سوءا مما يكون لو بقى دون قصاص » والسبب فى ذلك أنه ينظر الى الجريمة على أنها قدر وأمر لا اختيار فيه للإنسان ، ولكنه مع ذلك لا ينكر مسئولية الفرد عن أعماله ، فالجريمة هى نتيجة أهواء المجرم الخاصة واذا كانت قوته العاقلة هى عامل اختيارى فلا بد أن فيه شيئا يجب أن يتحمل المسئولية على أساسه وقلما يوضح « أفلاطون » هذا الشيء وتلك ثغرة فى عرضه للموضوع كما يقول « باركر » ولكن هذه النقطة بالذات تؤكد أن « أفلاطون » لم يكن ليتصور انعدام المسئولية فاقامها دون أن يبين لنا الأساس الذى تقام عليه ويحاول « أفلاطون » الخروج من المأزق فيفرق بين الجريمة والأضرار تمهيدا للفصل بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية . فالجريمة عنده تتوقف على الميل الطبيعى وهى فساد داخلى فى النفس ليس فيه اختيار مطلقا أما الأضرار فهى فعل موضوع يترتب عليه نقص مادى فى مركز الشخص الذى يقع عليه

---

(١) انظر ، ارنتس باركر ، المرجع السابق ، ص ٣١٨ ، ج ٢ من الهامش .

الضرر أو فى ممتلكاته ، وقد يكون متعمدا أو غير متعمد ، وتفسيريق افلاطون هنا بين الجريمة والأضرار ليس أساسه الفرق بين طرق رفع الدعوى التى تتبع فى الحاليتين بل أساسه الفرق بين الناحية الذاتية وميل المجرم ، والناحية الموضوعية وهى الأضرار المادية (١) .

والجريمة عند افلاطون مسألة تستلزم العلاج أما الأضرار فهو مسألة تستوجب التعويض وهذا التعويض ذو شقين شق ترد به الخسارة وشق يعاقب به المجرم لحمله على الطاعة والأضرار لا يستلزم بالضرورة وقوع الجريمة بل هو شيء مستقل عنها وقد يحدث دون ارتكاب الجريمة ويجب أن يعامل بمعزل عنها ، والأضرار ما دامت تنقسم الى أضرار متعمدة وأضرار غير متعمدة فإن الجرائم يمكن تقسيمها الى جرائم اختيارية وجرائم غير اختيارية هذا ما يقوله « افلاطون » وهو منطق غير مفهوم . والحق أن هذا القول يوقع « افلاطون » فى تناقض ظاهر وليس تناقضا ظاهريا كما يرى « أرنست باركر » فالأضرار المتعمدة مع وجود ميل اجرامى هو جريمة على طول الخط ، أما الجريمة ذاتها فهى شيء غير اختياري دائما . هذا ما يقوله « افلاطون » وهو ما لم يستطع تبريره منطقيا ولا تطبيقه عمليا عندما أراد أن يشرع قانونه الجنائى ، بل ان « افلاطون » فى تشريعه يصل بالجريمة الاختيارية الى أبعد مدى ويرى أن تعمد القتل هو جريمة من الناحية النظرية ويجب أن يعاقب بنفس عقوبة جريمة القتل حتى اذا لم يحدث القتل فعلا ، وهذا الذى يقوله افلاطون يؤكد ما ذكر من أنه لا يفرق بين الاخلاق والقانون والدين ، ذلك لأن تعمد القتل وان مثل مخالفة أخلاقية ، فان القانون لا يعاقب على مجرد النيات وهذا الخلط الذى نراه فى تفكير « افلاطون » لا يبرر الا اذا قلنا انه فى فلسفته كان ناقدًا لقوانين عصره ، أما فى تشريعه فقد كان يتبنى أغلب المفاهيم القائمة فى القانون المعاصر له .

ولو أردنا أن نستنبط وجهة نظر « افلاطون » فى المسؤولية لبدأ وكأنه واحد من أنصار المدرسة الوضعية الحديثة فأساس المسؤولية

عنده - وان لم يصرح - هو الدفاع الاجتماعى الذى يستوعب الدولة ونظامها والمجنى عليه والجانى ذاته باعتباره عضوا على الدولة ان تحرره من مرض الجريمة ، والعقوبة عنده مجرد علاج لمرض وينبغى تنفيذها على هذا الأساس وان كان « أفلاطون » لا يتحدث عن مرض الجسم وانما عن مرض الروح .

ولقد قادت هذه الفكرة عن المسؤولية « أفلاطون » الى تحريم الخطورة ذاتها ، وهو محظور وقع فيه اصحاب المدرسة الوضعية المحدثين « فأفلاطون » يقرر ان انتواء القتل هو جريمة من الناحية النظرية ويجب ان يعاقب بنفس عقوبة جريمة القتل ، ولا عجب بعد ذلك ان نرى « أفلاطون » لا يفرق فى المسؤولية بين الرجل والطفل وبين الانسان وغير الانسان بل انه يرفض المساواة فى المسؤولية وفى العقاب بين العبيد والاحرار وهو يرفض قول « أوطيفرون » الذى لا يفرق بين قتل عبد أو غريب أو قتل حر أو قريب ، ويقول قولا كان يمكن ان يكون جديرا « بأفلاطون » نفسه . « وهناك شيء واحد يجب الالتفات اليه الا وهو ان كان القاتل قد قتل ظلما أو عدلا (١) .

## المطلب الثالث

### التشريع اليونانى وفكرة المسؤولية والجزاء

القوانين عند اليونان الأقدمين عادات مقدسة أوحى بها الآلهة مثل كل القوانين فى العصور القديمة وإن كان فى مرحلة تالية من مراحل تاريخ التشريع اليونانى أصبح المشرعون يجمعون أوامر الآلهة وينسقون بينها وصدرت قوانين يمكن القول أنها من وضع الانسان ، وفى هذه الكتب القانونية تحرر القانون من سيطرة الدين وازدادت على توالى الأيام صبغته الدنيوية وأصبحت نية الفاعل ذات تأثير كبير فى الحكم على فعله وحلت المسؤولية الفردية محل الالتزامات العائلية واستبدل بالانتقام الفردى العقاب القانونى على يد الدولة (١) .

وظهور نية الفاعل كان لها أثرها فى التفرقة بين الجرائم العمدية وغير العمدية ويقول جاكمان « ان هذه التفرقة كانت مستقرة فى تقاليد الاغريق القدماء باعتبارها قاعدة تمليها الفلسفة الأخلاقية المزدهرة فى تراثهم العلمى الرائع (٢) » ، والتشريع الأثينى لا يفرق بين القانون المدنى والقانون الجنائى والطابع الدينى فيه واضح ، فجريمة القتل على سبيل المثال تعد خطيئة دينية وجريمة قانونية فى وقت واحد والخوف من الانتقام يظل قائما اذا عجز القانون عن الانتقام من القاتل ، وكانت هناك ثلاث محاكم للنظر فى جرائم القتل تختلف باختلاف طبقة القتيل وأصله ، وباختلاف نوع الجريمة وهل متعمدة او غير متعمدة ، وهل هى مما يجوز التسامح فيه او لا يجوز وكانت محكمة رابعة تنعقد فى « فريتس » على الساحل لتحاكم الذين نفوا من قبل لارتكابهم جريمة القتل الخطأ ثم اتهموا بعد ذلك بجريمة القتل العمد ذلك أنهم وقد دنسوا بارتكاب الجريمة الأولى لا يسمح لهم بأن تطأ أقدامهم أرض « اتىكا » ولهذا يدافع عنهم المدافعون وهم فى قارب بجوار البحر (٣) ، ولعل ذلك مصدره عقيدة راسخة فى ديانة اليونان القديمة تقول بأن آلهة الانتقام يحل غضبها على المجرم وأهل بيته ومدينته ، والى ذلك يرجع

(١) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، حياة اليونان ، ترجمة محمد بدران ،

ط ١٩٥٣ ، ج ٢ ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) انظر عبد المهيم بكر ، القصد الجنائى ، ١٩٥٩ ، ص ١٣ .

(٣) انظر ول ديورانت : المرجع السابق ، ص ٢٩ .

السبب فى ان المجرمين كانوا فى الغالب الأعم يبعدون عن مجتمعهم بالاعدام أو النفى مدى الحياة (١) ، ولم يكن الدافع الى ذلك الغضب للاخلاق بقدر ما كان الرغبة فى الوقاية من نوع العدوى وهو الدافع ذاته الذى يحدو بنا الى عزل المصابين بمرض معد ، واذا ما تيسر للمجرم التخلص من ذلك الدنس الذى اجتمع فيه الاثم وسوء الطالع ففى وسعه ان يعود مرة أخرى الى حظيرة المجتمع الانسانى . ولا شك أن مثل هذه العقائد سوف تدفع التشريع الى تقرير مسئولية غير الانسان وهو ما حدث فعلا فلم يتورع « أفلاطون » ولا القانون السائد فى عصره عن تقرير مسئولية الحيوان والجماد .

فقد نص أفلاطون على هذا المبدأ فى كتابه « القوانين » اذ يقول « اذا قتل حيوان انسانا كان لأسرة القتل الحق فى اقامة دعوى عليه وعلى الحيوان امام القضاء وفى حالة ثبوت الجريمة على الحيوان يجب قتله قصاصا والقاء جثته خارج حدود البلاد ويستثنى من ذلك حالة القتل الناشئ عن مبارزة الانسان والحيوان فى مسرح الألعاب العمومية فان هذا لا يترتب عليه أى اجراء قضائى واذا سقط جماد على انسان فقتله سواء اكان سقوطه ناشئا عن عامل طبيعى أو عن عمل انسانى اختار اقرب الناس الى القتل قاضيا من جيرائه ليحكم على الجماد بالنبذ خارج الحدود ويستثنى من ذلك الأشياء التى تقذف بها النيازك والصواعق وما إليها فاذا تسببت هذه الأشياء فى قتل انسان لا يترتب على أعمالها أى اجراء قضائى » .

وواضح أن هذه الاستثناءات لاعتبار المبارزة عملا مشروعاً ، ولأن النيازك والصواعق يستحيل إخضاعها لاجراءات التقاضى والحكم عليها بالعقاب ، « وأفلاطون » هنا ينقل عن قوانين عصره فقد انشأ قدماء اليونان محكمة مستقلة بآئينا كان يطلق عليها اسم البريتانيون prytanion وهو اسم المكان الذى تعقد فيه جلساتها وكانت مهمتها محاكمة الحيوان والجماد الذى يتسبب فى هلاك انسان (٢) ، وقد

---

(١) قارن سذرلاند ، مبادئ علم الاجرام ، ترجمة د . حسن المرصفاوى ،

القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٤١ .

Fauconnet op. cit, p. 66.

(٢)

احتفظ تشريع « دراكون » Dracon بهذه المحكمة . ولم يدخل أى

تعديل جوهرى على نظمها أو وظائفها .

وقد ذكر « ديموستين » Demosthene الخطيب اليونانى الأشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد عبارة تدل على وجود هذه المحكمة فى عصره اذ يقول « اذا سقطت صخرة أو قطعة حديد أو خشب على شخص فقتلته وجب ان تقام عليها الدعوى أمام محكمة « البريتانيون » .

« ولم يكن مسؤولية الحيوان عند قدماء اليونان مقصورة على الحالات التى يؤدى فيها عمله الى قتل انسان بل كانت تقع هذه المسؤولية كذلك فى جرائم أخرى فقد ذكر بلوتارك Plutarque قانونا من قوانين « صولون » المشرع الاثينى الشهير ٦٤٠ - ٥٥٨ قبل الميلاد ، يتضمن مسؤولية الكلب اذا عض انسانا ويقضى على صاحب الكلب فى هذه الحالة بتسليم كلبه الى المجنى عليه مكموما ومشدودا فى الوثاق وتشتمل قوانين جورتين : les Lois de Gortyne على مادة تتضمن كذلك مسؤولية الحيوان فى حالة قتله لحيوان آخر اذ تدع لمالك الحيوان القتل الخيار فى أن يستبدل به الحيوان المعتدى فيتنازل كلا المالكين للآخر عن حيوانه الحى او الميت أو يطالب مالكة بالغرم المقرر ، ويعلق الدكتور على عبد الواحد وافى على هذا بقوله وليس الغرض من تسليم الحيوان المعتدى فى هذين القانونين - قانون صولون وقانون جورتين - تحقيق عوض مالى للمجنى عليه وانما الغرض تمكين المجنى عليه من مرتكب الجرم ليتخذ حياله ما يشاء ويطلق مؤرخو القانون على هذا الاجراء اسم « التخلّى » ، فنحن اذن بصدد مسؤولية وجزاء جنائيين يتحملهما الحيوان نفسه وينشآن عما أحدثه من ضرر (١) .

وواضح من هذا الاستعراض مدى اتساع الاتجاه الموضوعى فى فكرة المسؤولية عند قدماء اليونان بل ان بعض الأفكار الأساسية فى فكرة المسؤولية مثل الخطأ والاهمال لا يمكننا التعرف على المقصود منها عند اليونان الاقدمين والحق أن من يستعرض شرائع اليونان الاقدمين يقول مع ول ديورانت « ان الشرائع الاثينية لم تبأغ ما كنا نتوقعه لها من الاستنارة وهى لا تسمو كثيرا على قوانين حمورابى » (٢) .

(١) المسؤولية والجزاء ، د . على عبد الواحد وافى ١٩٦٣ ط ٣ ص ٢٣ .

(٢) قصة الحضارة ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

## المبحث الثانى

### المسئولية الجنائية عند الرومان

قليل كثيرا عن عظمة القانون الرومانى فهو عند البعض اعظم ثراث اورثه العالم القديم للعالم الجديد ، يقول اهرنج Ihering لقد أصبح القانون الرومانى عنصرا من عناصر مدينتنا الحديثة ويمضى « والتون » الى أبعد مدى حين يعلن « أنه ليس هناك كتاب بعد الانجيل اثر فى المدينة ذلك «التأثير الذى كان لمدونه « جستنيان » ( ١ ) .

أما « بلونتشلى » فقد كتب يقول « لقد ساهم الرومان أكثر من أى شعب آخر من شعوب العالم القديم فى عبقرية الدولة والقانون ( ٢ ) .

هذا ما قيل ، وهو قول على جانب من الغلو كما أنه خاطيء الى حد ما ، وإذا ما دخلنا الى مجال النظرية العامة فى القانون الجنائى فسوف يبدو البون شاسعا بين ما بلغته الحضارة المصرية القديمة من تقدم وبين القانون الرومانى الذى أتى بعدها بزمان طويل ، وعندما نضع فى اعتبارنا الارادة كأساس للمسئولية الجنائية فإن كل تشريع يحاكم العجماوات والأطفال والمجانين - كما هو الحال فى القانون الرومانى - يظل تشريعا متخلفا مهما وصفه أهله بالعظمة والتقدم ، فلقد كان العالم الرومانى على الرغم من فتوحاته العسكرية تابعا هزيعا للفكر اليونانى فى المجال الفلسفى ، أما تقدمه القانونى فقد تمثل فى الصياغة والتقنين بينما ظل جوهر القانون - وخاصة فى المجال الجنائى - قريبا مما كان عليه الحال فى قوانين « حمورابى » .

وسوف نتناول المسئولية الجنائية عند الرومان فى مطلبين .

المطلب الأول : الفكر الرومانى والمسئولية الجنائية .

المطلب الثانى : القانون الرومانى والمسئولية الجنائية .

---

( ١ ) د . محمد عبد المنعم بدر ، عبد المنعم البدر اوى ، مبادئ القانون

الرومانى ط ١٩ سنة ١٩ ص ٣ .

( ٢ ) أحمد وقيق ، علم الدولة ج ١ سنة ١٩٣٤ ط ص ٢٢٣ .

## المطلب الاول

### الفكر الرومانى والمسئولية الجنائية

لقد كان الرومان عيالا فى الفلسفة على اليونان وخاصة الفكر الرواقى وظهرت الأخلاق الرواقية فى بعض ما تبناه الرومان من أفكار مثل فكرة القانون الطبيعى وقانون الشعوب ، ونجد مثلا « أوليبان » Ulpian وهو من مشرعى القرن الثانى يطلق على التشريع نفس التعريفات التى كان يطلقها الرواقيون على الفلسفة .

ونرى مجموعة النظم التى صنفها الامبراطور « جستنيان » ٥٣٣ م قد فسرت مبادئ القانون الطبيعى وقانون الشعوب مسترشدة بمبادئ الرواقيين ناهجة منهجهم فى صوغ العبارات ، وقد كان أثرهم واضحا فى القانون المدنى الرومانى الذى أكد ضرورة احترام الملكية وحرمة العقود ، وفى هذا الصدد يقول « ارنست رينان » فى مؤلفه عن الامبراطور الرومانى « مارك اوريل » لقد كان فى مزج الرواقية بالتشريع الرومانى انتصارا بالغا للروح اليونانية على الروح اللاتينية واثيرا لفكرة الانصاف على تزميت القانون وشدته وتوفقا لاساليب اللين على اساليب العنت والعنف ( ١ ) .

والفلسفة الرواقية فلسفة ضرورة حاولت أن تحدث نوعا من الوفاق بين الحرية والحتمية فسقطت فى ضرورة لافكاك منها على النحو الذى انتهى اليه « الأشعري » وفكرته عن « الكسب » كما سنرى ، ولقد ذهبت الرواقية الى أن الكون يخضع لضرورة لا مناص منها وأن الانسان لا يستطيع عمل شيء غير مقدر له ، ومع ذلك فقد انتهت الى أن الشر من عمل الانسان ومسئول عنه ، والحق أن الفلسفة الرواقية كانت أكثر اهتماما بالسلوك الخلقى ولم يحاول الرواقيون اكتشاف ما يكون عليه نظام العالم ، ولهذا فانهم كما يقول « م . تيلور » لم يقدموا نظرية للكون متفقة مع

---

(١) د . مصطفى الخشاب علم الاجتماع ومدارسه ، الكتاب الاول ط ١٩٧٧

ص ٨٦ وقارن أيضا برنتون ، أفكار ورجال ، ترجمة محمود محمود ط ١٩٦٥



تقاليدهم الخلقية (١) ، ولكن هناك فكرة أساسية كان لها تأثيرها على عدد من الفقهاء وهى اهتمام الرواقية بالنية قبل كل شيء ، ففي النية وحدها تكمن خيرية الأفعال وشريرتها ، والفلسفة الرواقية لا يعينها العمل بقدر ما تعينها النية وهذا ما دفع المشرعين الرومان الى القول بأنه « يتحتم النظر عند الفصل فى الجرائم الى النية لا الى النتيجة » .  
والعبارة ينبغى أن تفسر على أهمية النظر الى الركن المعنوى فى الجريمة الى جانب الركن المادى ، وقد ظن المؤرخ « م . ب . تشارلزورث » أن فكرة النية ابتكار جديد ابتدعه المشرعون الرومان (٢) وهى - فى الحقيقة - صدى للفكر الرواقى وتمتد جذورها الى الفلسفة الخلقية عند المصريين القدماء ، وقيمة فكرة النية فى مجال المسؤولية تأتى من أن الفعل مجردا عن النية لا يصدق عليه أنه فعل أخلاقى كفعل النائب مثلا .

ويبدو أن هذه لم يكن صداها كبيرا على القانون الرومانى ولم تتجاوز كثيرا دائرة الفكر الفلسفى ، وقد ظل القانون الرومانى حتى آخر مراحل تطوره يهمل الارادة حتى فى القانون المدنى « فلم تكن الارادة بذاتها تكفى لانشاء التصرفات القانونية، وهى بذاتها عاجزة عن تحديد شروطها وآثارها..... والشكلية ليست صورة للتعبير عن الارادة بل هى العنصر الوحيد الذى يهتم به القانون ويرتب عليه الأثر ، والالتزام لا يتولد عن واقعة التراضي أو عن العقد بمفهومه الحديث باعتبارها مصدرا للالتزام وإنما يتولد من التلفظ بالفاظ معينة حددها القانون (٣) ونحن نعلم أن المسؤولية الجنائية والمدنية كانتا غير منفصلتين ويقومان معا على الضرر لا على الخطأ ، حقا لقد اهتم الفقيه « أولبيان » بفكرة

---

(١) م تيلور ، الفلسفة اليونانية ترجمة عبد المجيد ابراهيم ط ١٩٥٨ ص ١٥١ ، ١٥٢ ولدراسة الرواقية ، يراجع ١ - د عثمان أمين الرواقية القاهرة سنة ١٩٧١ ط ٣ .

ب - برترند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية المرجع السابق ص ٤٤٢ وفيه تحليل عميق لفكرة الارادة عند الرواقيين ويراجع الفصل ٢٨ كله ففيه تحليل عميق لمذهبهم (٢) م . ب . تشارلزورث ، الامبراطورية الرومانية ترجمة عبده جرجس ط ١٩٦١ ص ٣١ .

(٣) د . صوفى أبو طالب ، أبحاث فى مبدأ سلطان الارادة فى القانون الرومانى ط ١٩٥٤ ص ٣٦ .

النية و الفرق بين العمد والخطأ ورتب النتيجة الطبيعية على ذلك فوق عوبة مخففة فى حالة الخطأ ، وليس معنى ذلك أن الارادة الآثمة أصبحت أساس المسئولية أو حتى كانت ملحوظة عند قيامها ، فالذى يستعرض أحكام القانون الرومانى يجد أن المسئولية فيه تتناول غير الانسان حتى فيما بعد عهد الجمهورية وقد « مومسن » أن النزعة المادية كانت لا تزال قائمة فى عهد قانون الألواح الاثنى عشر (١) ، والحق انه حتى يمكننا التقدير السليم لفكرة المسئولية عند الرومان يجب أن نقول ان التشريع لم يكن يعبر دائما عما وصل اليه الفكر الفلسفى والفقه القانونى من تقدم فى فكرة ما ، ان التسف والاستبداد يفرضان بصماتهما على التشريع ويبقيان النزعة المادية على الرغم من تجاوزها فسفيا وفقهيا ، وهو أمر عرفته التشريعات الأوروبية حتى القرن الثامن عشر ، ويمكن القول أن الفقيه « أولبيان » أدرك أن المسئولية تكمن فى الارادة والارادة الآثمة بالذات ، ولكنه كان فى واد والتشريع فى واد آخر ، ولا شك أن القانون الجنائى يعبر عن التطور الخلقى للمجتمع ، وعن الايديولوجية السياسية السائدة . ان القانون الجنائى فى المجتمعات القائمة ما هو الا كتاب رسمى للأخلاق ، وعبر « جلينك » - على حدة فى تعبيره - عن هذه الحقيقة عندما قال « ان القانون الجنائى كتاب يصور احقر انواع الأخلاق فى المجتمع (٢) » .

وقد عبر « روسكوباوند Roscoe Pound عن هذا الانفصال بين الواقع القانونى وفكر الفلاسفة والفقهاء ، يقول « وبينما لم يفرق الفقهاء القانون عن الأخلاق عندما نظروا للقانون كمثال أعلى الا أنهم لم ينقطعوا عن التقيد بحرفية القانون الصارم عندما كان قابلا للتطبيق (٣) » .

ونستطيع أن نوجز فنقول أن الفكر الرومانى ذا الطابع الرواقى لم يؤثر كثيرا على تطور القانون الرومانى نحو الأخذ بفكرة الخطأ فى المسئولية الجنائية ويمكن أن نلاحظ التأثير الأرسطى فى التشريع (٤) ،

(١) د . جلال ثروت ، الجريمة المتعدية القصد ، رسالة سنة ١٩٦٥ ص ١٧

و ١٨ .

(٢) د . عبد العزيز عزت فى الاجتماع الأخلاقى ط ٣ سنة ١٩٥٩ ص ٢٧ .

(٣) المرجع السابق مدخل الى فلسفة القانون ص ٢٢ .

(٤) « هنرى باتيفول » فلسفة القانون ، ترجمة سموحى فوق العادة بيروت .

١٩٧٢ ، ص ٥٥ ، ٥٦ وفيه عرض لهذا التأثير .

فقد كان اهتمام الرومان بفكرة الانصاف تعبيراً عن مفهوم العدالة عند « أرسطو » وهذا هو السر فى غياب فكرة الحرية والارادة « لأن الاختيار الأرسطى يتحدث عن العقوبة أكثر مما يتحدث عن الحرية وكلمة الحرية التى يستخدمها « أرسطو » يعطيها فى الواقع معنى سياسياً ذلك أن الحرية الأرسطية تعنى بصفة الاستقلال ، فهى حالة ذلك الشخص الذى يكون مستقلاً عن غيره سياسياً واجتماعياً ، وهذه الحالة هى المثل الأعلى للديمقراطية كما يقول « أرسطو » نفسه أى أن فكرة الحرية التى ينظر إليها الآن على أنها شيء سام جداً من الناحية السيكلوجية ومن الناحية الميتافيزيقية لم تكن عند « أرسطو » سوى فكرة سياسية أو اجتماعية (١) .

## المطلب الثانى

### القانون الرومانى والمسئولية الجنائية

عرضنا فيما سلف اثر الفكر الاغريقى والفلسفة الرواقية بوجه خاص على العالم الرومانى ، وبدا ذلك الاثر واضحا فيما خلفه لنا فلاسفة الرومان امثال « مارك اوريل » و « سنيكا » و « وابكتيتسوس » من كتابات ورسائل ، وقد دار حوار فلسفى ازعج السلطة السياسية فأصدر بعض اباطرة الرومان - كما فعل « دمنيانوس » عام ٩١ ميلادية - اوامرهم بطرد الفلاسفة من روما .

ولو تساؤلنا من هو المسئول جنائيا فى تشريعات الرومان لاعطتنا تشريعاتهم اجابات واضحة تشير الى مسئولية الحيوان والطفل والمجنون والبرىء ، فكل هؤلاء كانوا مسئولين فى مراحل محدودة وتشريعات معينة وهو ما يؤكد النزعة المادية التى خلعتها الاباطرة الرومان على احكام القانون الرومانى .

فالتشريع المنسوب الى « نومابوبيليسوس » Namopompilius ( ٧١٤ - ٦٧١ ق . م يتضمن مادة تقضى بعقوبة الاعدام على الثور وصاحبه اللذين يتسببان فى اثناء عملية الحرث فى نقل الحد الفاصل بين الحقل المحروث والحقل المجاور له وهو نص يسلم بأهلية الحيوان للمسئولية وما يترتب عليها من جزاء (١) .

وقد اقرت شريعة الالواح الاثنى عشر مسئولية الحيوان فى حالتين احدهما اذا تسبب فى اتلاف او ضرر وثانيهما اذا رعى عشا غير مملوك لصاحبه ، وكانت المسئولية فى هذا الصدد تتجه الى الحيوان نفسه وتتعبقه فى أى يد تتملكه .

اما مسئولية المجنون عن افعاله عند الرومان فيؤكددها الامر الذى اصدره الامبراطور «الرومانى » « مارك اوريل » Marc Auréle

---

(١) د . على عبد الواحد وافى ، المسئولية والجزاء ، المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٧ وايضا .

فى أواخر القرن الثانى بعد الميلاد حيث قرر حظر عقاب من تحقق جنونه فى صورة قاطعة وعمل ذلك بأن الجنون فى ذاته عقوبة يصاب بها الانسان فلا يصح أن - تضاف إليها عقوبة أخرى ، وهذا الأمر يدل دلالة ضمنية على أن محاكم روما كانت من قبل تعاقب المجانين المحقق جنونهم فى بعض الجرائم على الأقل (١) .

أما مسؤولية الأطفال فقد قررت شريعة الألواح الاثني عشر بعض - عقبات بدنية على الأطفال فى بعض الجرائم وخاصة فى حالة السرقة التى يقبض على صاحبها فى حالة تلبس وكذلك فى حالة السطو على محصولات الزراعة وسرقته من الحقول مع اشتراط ظرف مشدد وهو حدوث ذلك ليلا .

والشيء الغريب أن شرائع الرومان استمرت فيها ملامح هذه المسؤولية الشاذة حتى أواخر القرن السادس الميلادى على الرغم من الدور الذى قامت به المسيحية فى تهذيب فكرة المسؤولية وتخفيف الشدة فى تقرير العقاب وتنفيذه ، وعلى سبيل المثال أصدر الامبراطور « أركاديوس » Arcadius فى أواخر القرن الرابع الميلادى قانونا بصدد جريمة «الخيانة الوطنية احتفظ به الامبراطور « جستنيان » امبراطور الدولة الرومانية الشرقية من سنة ٥٢٧ - ٥٦٥ م . وقد قرر هذا القانون « العدالة المطلقة تقضى بأن يصيب أبناء المقترب لجريمة الخيانة الوطنية العقاب نفسه الذى يصيب والدهم ولكن الامبراطور لما له من سلطة مطلقة يرى الابقاء على حياتهم على أن يحرموا من الميراث والملك ويحول بينهم وبين مواطن الشرف ومظانه ولا يسمح لهم بالاشتراك فى الطقوس الدينية ، وهكذا يعيشون عيشة المنبوذين فى فقر مدقع وبؤس مقيم (٢) وقد سبق منذ زمن بعيد أن رفض الفقيه «أولبيان» هذه المسؤولية الجماعية التى يعاقب فيها البرى وقال : « لا يجب أن ندفع بطفل برىء تحت طائلة القانون ونوقع عليه اقسي الجزاءات لجريمة ارتكبها أبوه من الأفضل فى حالة كهذه أن تترك الجريمة بلا جزاء بدلا من أن نلحقها بشخص برىء بعيد عنها كل البعد ، ان العقل

---

(١) على عبد الواحد وافي ، المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٢) على عبد الواحد وافي ، المرجع السابق ص ٧١ .

لا يستسيغ أن يلحق الأذى بشخص غريب عن الجريمة وتجعله يتحمل وزر ما اقترفته يد أثيم وإذا كان الغرض من توقيع الآلام هو اصلاح اخلاقية الافراد فالأقرب الى المنطق أن تصب الآلام على مقترفى الجرائم ولا تلحق بسواهم » .

ولكن صوت العقل الذى كان يمثل « أولبيان » كان يضيع تحت نير السلطة المطلقة التى يملكها الأباطرة الرومان بل ان تلك الدعوة بأن تصيب الجريمة المجرم فحسب ظلت بلا صدى على مستوى التشريع حتى عصر « جستنيان » .

وواضح ان أهليه الكائن الانسانى للمسئولية عند الرومان لم تكن تتوقف على ارادة آثمة وانما كثيرا ما كان العقاب مجرد رد فعل يصيب الانسان والحيوان والعاقل والمجنون والطفل والرشد ، وقد ظل القانون الرومانى حتى آخر مراحلها يحتفظ بهذه الصورة الشاذة للمسئولية ليس باعتبارها شرا لابد منه بل لأنها نظام اجتماعى مقبول وهذا القبول هو الذى وسم قوانين الرومان بالنزعة المادية وعقوباتهم بالشدّة فهذا « ديورانث » يصف مجموعة القوانين التى تحتويها الأنواع الاثنا عشر بأنها من أشد القوانين التى عرفها التاريخ (١) . ويقرر بحق الشارع الألماني الكبير Ihering « أن تلك الأنظمة القانونية الرومانية كانت دليلا على سيطرة روح الانتقام الأعمى حتى على قواعد القانون اذ كان هدف هذه القواعد الى ذلك الحين - هو مواجهة الفعل برد فعل من نفس مادته فقد كان يقابل الضرر أيا كان مصدره بضرر مشابه بل اشد ولو كان مصدر الضرر حيوانا غير عاقل أو جمادا ، وكانت عناية القانون منصبة كلها على مادة الفعل وعلى أثره المادى وضرره الواقعى دون التفات الى شخص الفاعل وظلت هذه النزعة سائدة فى القانون الرومانى حتى فى عهوده اللاحقة اى فى العهد الجمهورى والعهد الامبراطورى (٢) .

ومن أهم ما عكسته هذه النظرية على القانون عدم المساواة أمام

---

(١) قصة الحضارة ، الجزء الاول من المجلد الثالث ص ط ١٩٥٥ ص ٧٠ .

(٢) أنظر د. رمسيس بهنام ، النظرية العامة للقانون الجنائى ط ١٩٦٨

القانون الجنائي ، فقد كانت العقوبات تختلف بين العبد والحر والمواطن الرومانى وغيره من سكان الامبراطورية - فلم يكن الجناة على اختلاف طبقاتهم سواء أمام العقوبة ، لقد كان هناك تمييز بين الاحرار والعبيد ، وبين الاشراف المتوسطين من الشعب وطبقة الدهماء (١) وقد رأى البعض (٢) أن عدم المساواة هذه كانت تسفر فى بعض الأحيان عن معاقبة أهل المراتب العليا بأشد العقوبات ، فعلى سبيل المثال اذا ازال شخص حدا حجريا عن عمد فيجب أن يتناسب العقاب مع مرتبة الجانى ودرجة ذكائه فقد يحكم على الثرى أو النبيل بالنفى بينما يحكم بالجلد أو بالحبس الجنائى سنتين على من هم أدنى مرتبة وأقل شأنًا ، وهذا الرأى ليس سليما وخطؤه فى تصويره أن عقوبة النفى أعلى فى سلم العقوبات من عقوبة الجلد والحبس أو الأشغال الشاقة والعكس هو الصحيح كما يقول ذات المؤلف صاحب الرأى المنتقد فانه عند استعراض العقوبات يصرح « وقد تنطوى بعض العقوبات وخاصة بالنسبة للطبقات الدنيا على شيء كبير من الصرامة والقسوة فاذا صدر الحكم بادانته واحد من ذوى المكانة الرفيعة فقد يحكم عليه بالنص أو الابعاد عن البلاد أما افراد الطبقة الدنيا فعقوبتهم ادهى وأعظم فقد تكون عقوبة من تثبت ادانته منهم الجلد أو الأشغال الشاقة التى يقضونها فى المناجم والماجر بل قد يصلب أيضا (٣) » .

- ولم يعرف القانون الرومانى أيضا مبدأ الشرعية وأن كانت قد ظهرت بعض تطبيقاته فى العصر الجمهورى الا أن الأمر قد انتهى الى حيث ساد الظلم والتحكم وعدم المساواة فى عهد الامبراطورية السفلى (٤) وبدأ واضحا اثر ذلك فيما أوجزناه من قواعد المسؤولية والعقاب .

وليس معنى ذلك أننا نبعى أن نسلب القانون الرومانى تقدمه ونؤكد

---

(١) د . عبد الفتاح الصيغى ، الجزاء الجنائى ، بيروت سنة ١٩٧٢ ص

٧٦ ، ٧٧ .

(٢) م . ب « تشارلز وورث » الامبراطورية الرومانية ، المرجع السابق

ص ٧١ .

(٣) م . ب « تشارلز وورث » ، المرجع السابق ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ .

(٤) انظر د . عبد الأحد جمال الدين « دروس فى المبادئ الرئيسية للقانون

الجنائى القسم العام ط ١٩٧٥ وقارن د . محمد سليم العوا ، « مبدأ الشرعية فى

القانون الجنائى المقارن مقال بمجلة قضايا الحكومة ص ٨ سنة ١٩٧٧ .

تخلفه ، فقد كان له بلا شك دور فى دفع التقدم القانونى الى الامام ، وفى مجال العقاب فقد تحدث بعض الفقهاء عند الضرورة النظر الى النية عند الفصل فى الجرائم وأهمية المساواة أمام القانون ، ويرجع الفضل الى مدونة « جستنيان » فى الغاء القاعدة السابق أن قررها قانون « كورنيليا » والقاضية بمعاقبة الافصاح عن الارادة الاجرامية Lex Cornelia بذات عقوبة الجريمة كما لو كانت قد وقعت اذ قررت المدونة على العكس المبدأ السارى الى وقتنا الحاضر والقاضى بعدم المعاقبة على مجرد النيات (١) .

ونستطيع أن نوجز فنقول ان مسئولية غير الانسان كانت واضحة فى احكام القانون الرومانى ، وان رجاله لم يعطو أهمية لدور الخطأ فى القانون الجنائى (٢) ومن المبالغة الزعم بأن فكرة الخطأ ذاتها قد تبلورت فى أجل معلوم من تاريخ القانون الرومانى ، والأستاذان أن « مازو » يؤكدان أنها ظلت مائعة فى بناء المسئولية (٣) « نعم لقد فرق الرومان بين العمد والخطأ وانعكس ذلك على المسئولية والعقاب ، ولكن الارادة لم تأخذ مكانها أبدا باعتبارها أساس المسئولية ، ولعل الطابع الدينى للقوانين القديمة عموما جعل فكرة الخطيئة والدنس أكثر وضوحا من فكرة الخطأ الارادى . أما انعدام المساواة فى العقاب فيمكن أن نجد تفسيراً له فى ملاحظة عميقة أبداهـا « ألفريد نورث وأيتهد » الفيلسوف الرياضى المعاصر فى مؤلفه « مغامرة الافكار » وهو يتحدث عن حضارة اليونان والرومان عندما أكد أن العبودية كانت أساسا تقوم عليه حضارة المدينة ، وكانت من الافتراضات المعترف بها فى جميع أنحاء العالم على حيز التطبيق ، وفى نطاق النظرية ، ولم تتحول النظرية الاجتماعية من فرضية العبودية الى فرضية الحرية الا بعد ذلك بقرون وقد وصلت العبودية فى ذروة الامبراطورية الرومانية الى منتهى ما يمكن أن تصل اليه مواء اكان ذلك بالنسبة الى ضرورتها أو لعدد العبيد ، أو للارهاب الذى كان منصبا عليهم أو بالنسبة للمخاطر التى كانت تحقيق بهم (٤) .

(١) د . رمسيس بهنام - المرجع السابق ص ١٢٩ .

(٢) ميشليه فيليه « محاضرات فى فلسفة القانون الجنائى لطلبة دبلوم القانون

العام كلية الحقوق جامعة عين شمس ١٩٧٧ ص ٣١ .

(٣) د . جلال ثروت ، المرجع السابق ص ١٨ .

(٤) مغامرة الافكار ، ترجمة أنيس زكى حسن بغداد ، سنة ١٩٦٠ ، ص



## الفصل الثالث

### المسؤولية الجنائية فى العهد القديم والجديد

فى الصفحات السابقة كنا نعالج الفكر الفلسفى بأعتباره مدخلا الى عالم القوانين وكان الأمر طبيعيا فكلاهما - الفكر والقانون - نتاج بشرى . أما ونحن نواجه كتابا سماويا فان الأمر جد مختلف لأن المصدر الالهى للكتاب يجعل الفكر تابعا للشريعة وليس موجهها ، والشريعة ذاتها هى المثالية التى يرنو اليها الفكر وبالتالى فهو يعمل فى اطارها ولا يعمل لتجاوزها . وقد نظرت فى أسفار العهد القديم واصحاحات العهد الجديد وفى ذهنى أن مواقف الأديان الثلاثة ازاء الألوهيه والكون والانسان لا تختلف فالمصدر واحد وشريعة الله واحدة ورسل الله حتى الرسالة الخاتمة يكمل كل منهم بناء الآخر ، والخلاف ليس فى النصوص ذاتها بل توثيق النص فى بعضها والفهم الانسانى له فى البعض الآخر ، نعم ليس هناك فكر دينى واحد بل فكر دينى نوعى فهناك فكر يهودى وهناك فكر مسيحى وهناك فكر اسلامى على ما يقرر علماء تاريخ الأديان ، ولكن ليس صحيحا ما أنتهى اليه البعض (١) من انه ليس هناك معطى دينى وأن جوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الاسلام ، أن هذا الرأى خاطئ تماما (٢) وهو يخلط بين الفكر الدينى الذى أساسه الفهم البشرى لنصوص الكتاب وبين الدين ذاته بأعتباره موصى به من الله سبحانه ، ومنذ اتصلت السماء بالأرض فى دين سماوى أثيرت قضايا جديدة على

---

(١) د. حسن حنفى ، قضايا معاصرة ط ١ ج ١ ص ٧٤ وما بعدها وهو يدافع

عن هذا الرأى باصرار .

عالم اسلامى جليل هو الامام الشوكانى عندما أكد وحدة جميع الأديان السماوية عالم اسلامى جليل هو الامام الشوكانى عندما أكد وحده جميع الأديان السماوية وعدم اختلافها فى الجوهر .

انظر الامام الشوكانى ، ارشاد الثقة الى اتفاق الشرائع ، تحقيق د. ابراهيم هلال . القاهرة سنة ١٩٧٥ ، والمصدر فى الأديان السماوية الثلاثة وهو يثبت وجهة نظره بدراسة التوراة والانجيل .

مستوى الفكر لم تعرف من قبل وعلى رأسها قضية التوفيق بين الدين والفلسفة فى المسيحية ، وقضية التوفيق ودرء التعارض بين العقل والنقل فى الاسلام .

وقد قبل الكثير حول مصادر الفكر والتشريع فى العهد القديم وادى التناقض بين بعض الأسفار الى أن نشأت عند الغربيين حركة النقد التاريخى للكتب المقدسة التى وضع أسسها « اسبينوزا » بكتابه رسالة فى « اللاهوت والسياسة » مضي معه فى الطريق ريشار سيمون ثم روج لها « فولتير » ولا شك أن التصوير الغريب الذى قالت به التوراة للأنبياء يثير العجب ويثير الشك فى صحة الأسفار ، كما أن آية قراءة فاحصة لها تؤكد التناقض الصارخ بين قصتى خلق الانسان فى كل من الاصحاحين الأول والثانى من سفر التكوين ، وهذا مجرد مثال وعلى كل تلك قضايا على أهميتها لا مجال للتعرض لها فقد بذل هذا المجهود فلاسفة وعلماء « انتروبولوجيا ورجال لاهوت (١) ، وانما أشرت الى ذلك لتأصيل بعض أحكام المسؤولية فى العهدين وتعليل بعض التناقض فى الأحكام والقسوة فى العقوبات وقرار انواع عدة من المسؤولية الشاذة تسفر عن ادانة البريء وهو أمر ينبغى ألا ننسببه للتشريع السماوى ، ومن المهم أن ألقت النظر الى أننى أتعامل مع النصوص كما هى دون محاولة لنقدها أو توثيقها ولكنى حرصت على أن أتعرف على ملامح وسمات المسؤولية فيها على ضوء ما خلفته الأمم السابقة من تراث قانونى .

وستناول موضوعنا فى مبحثين :

### المبحث الاول : المسؤولية الجنائية فى العهد القديم .

### المبحث الثانى : المسؤولية الجنائية فى العهد الجديد والفكر الكنسى

---

(١) أنظر على سبيل المثال (١) رسالة فى اللاهوت والسياسة « لاسبينوزا »

ترجمة د. حسن حنفى سنة ١٩٧١ .

(ب) الفلوكلور فى العهد القديم « جيمس فريزر » ترجمة د. نبيلة ابراهيم

منة ١٩٧٢ .

# المبحث الأول

## المسئولية الجنائية فى العهد القديم

يبدأ العهد القديم بأسفار موسى الخمسة وأول هذه الأسفار هو سفر التكوين يحدثنا عن أصل العالم والبشر ويتتبع تاريخ الانسان حتى تكون نواة الشعب العبرى بأبراهيم الخليل عليه السلام وأسرته ، والسفر الثانى هو سفر الخروج ويحكى قصة الفرار من مصر وإعلان الشريعة من جبل سيناء والسفران التاليان سفر اللاويين وسفر العدد يحتويان على مزيد من أحكام الشريعة وأغلبها مما يمت الى الطقوس ، ويواصلان حكاية التجوال فى الصحراء أو فى البيئة وآخر الأسفار الخمسة هو سفر التثنية يورد احكاما أخرى للشريعة على أنها آخر ما فرضه موسى قبل موته ، هذه هى الصورة التى وصلت بها الأسفار إلينا وهذه الأسفار هى القاعدة الأساسية للعهد القديم والدين العبرى بأسره ولكنها تنطوى على أخطر المشاكل النقدية ، وتفسير أقدم تاريخ سياسي دينى للعبريين يعتمد كله على تاريخ تأليفها وتحديد مصادرها والقيمة التى تعلق عليها ، فلا عجب اذا كانت موضوع جدل معقد طويل (١) والمشاكل المتعلقة بتأليف بقية أسفار العهد القديم هى عامة أقل خطورة من المشاكل المتعلقة بالأسفار الخمسة .

ولو نظرنا الى النظم القانونية الجنائية التى تحويها هذه الأسفار لبدأ واضحا مدى امتزاج القانون الدنيوى بالقانون الدينى فهما معا مستمدان مباشرة من الوحي الإلهى أو كما يقول البعض (٢) ان الحياة الدينية والحياة الخلقية والحياة القانونية كانت كلها شيئا واحدا ، وبوضوح نلمح وجوه شبه كثيرة بقوانين بابل واشور والحيثيين ولاسيما

---

(١) أنظر الحضارات السامية القديمة ، المرجع السابق ص ١٠٦ ، ١٥٨ وأنظر

أيضا الدكتور عبد الرحمن الكيالى تشريع « حمورابى » المرجع السابق ص ١٨٨ الفصل الخامس . حيث يعرض القضية كلها تحت عنوان قوانين موسى وعلاقتها بشريعة « حمورابى » وينتهى الى تفضيل شريعة « حمورابى » على القانون اليهودى .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٥ .

قانون « حمورابى » .. مما يؤيد الى حد ما وجهة النظر التى ترجع تشريعات الأسفار الى هذا القانون ، ولكن لا ريب فى أن القوانين العبرية لها تطورها المستقل .. المرتبط أساسا بأحوال الحياة العبرية التى كانت شديدة الاختلاف عن ظروف الحياة فى أرض الرافدين (١) ، كما أن التطور الخلقى كان يختلف كثيرا وكانت الاعتبارات الدينية تتغلغل فى جوانب القانون جميعا ، وتؤكد الدراسات الحديثة أن صياغة القوانين كتابة قد سبقتها فى كثير من الأحيان رواية شفوية طويلة ولا بد أن هذه كانت الحال مع أشهر مجموعة من القوانين اليهودية أى الوصايا العشر التى نجدها فى صورتين فى سفر الخروج ج ٢٠ : ١ - ١٧ وسفر التثنية ٥ : ٦ : ٢١ وهى ترجع قطعاً الى زمن موغل فى القدم .

وأول ما يواجهنا من تطور خاص هو التمييز فى القانون العبرى بين الأشراف والعامة وهو ما كان واضحا فى مجتمع الرافدين وعكسه قانون « حمورابى » فى مجال التجريم والعقاب ، كما أن التقدم الخلقى قد أبرز المسؤولية الشخصية على نحو ما ولكن الأمر لم يصل الى المدى رآه البعض حين قال المسؤولية أصبحت شخصية تماما من عهد النبى « حزقيال » (٢) ، وفى القانون الجنائى العبرى كانت صور القصص الخاصة سائدة الى حد كبير وينص كتاب العهد على قانون القصص صراحة على أنه المبدأ الأساسى لقانون العقوبات ونراه هنا بالصورة التى كان عليها فى قانون « حمورابى » وهو مرتبط بالمسؤولية الجماعية حيث نرى اشتراك الجماعة أو العشيرة كلها فى الثأر للفرد منها ، وكان العقاب يلحق بذرية المذنب ، وفى سفر العدد والتثنية صور من العقاب كثيرة تؤكد ذلك .

كما أقرت أسفار اليهود مسؤولية الحيوان وعقابه فى حالتين تتعلق احدهما بأن يتسبب الحيوان فى قتل انسان وقد نص عليها سفر الخروج اذ يقول « اذا نطح ثور رجلا أو امرأة وأفضى ذلك الى موت النطيح

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٦ .

(٢) انظر د. صوفى أبو طالب ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ط ١٩٧٧

وجب رجم الثور وحرم أكل لحمه ولا تبعة على مالكه اذا لم يكن الثور معتادا النطح فان كان ذلك من عادته وانذر للناس صاحبه فلم يعبأ بانذارهم وأهمل رقابته حتى تسبب فى هلاك رجل أو امرأة كان جزاء الثور الرجم وجزاء صاحبه الاعدام .

وتتعلق الحالة الثانية بالاتصال الجنسي بين انسان وبهيمة وقد نص عليها سفر اللاويين اذ يقول « أن قرب رجل بهيمة حكم على كليهما بالموت وان قربت امرأة حيوانا وجب قتل المرأة والحيوان » (١) .

وتلك نصوص صريحة فى مسئولية الحيوان ، والرجم والاعدام كلاهما من العقوبات المنصوص عليها فى التوراة ، فنحن هنا نرى الحيوان اهلا للمسئولية الجنائية ورجمه يمثل جزاء بالمعنى القانونى الدقيق لكلمة الجزاء ، ولا ضير بعد ذلك أن يكون وراء هذا العقاب اعتبارات دينية أو عادات شائعة ، وعلى الرغم من أن أسفار العهد القديم كانت تبرز فكرة المسئولية الشخصية الا انها اقامت المسئولية فى بعض الاحيان على مجرد الضرر دون أن تهتم بالركن المعنوى عمدا أو اهمالا ، ويضرب سفر التثنية مثالا بصديقين ذهبا يحتطبان فهوى أحدهما بفأسه على شجرة يجتثها فأفلتت حديدة الفأس من مقبضها واصابت الآخر فقتلته « فان القاتل فى هذه الاحوال اما أن يلجأ الى حمى خارج المدينة أو فى الأماكن المقدسة وكأنه يعاقب بالنفى أو يكون لأولياء الدم قتله وهو الأمر الذى نص على صراحة سفر « العدد » وعلى الجماعة أن تفصل فيما اذا كان القتل عمدا أو عن غير عمد (٢) .

ولكن أسفار العهد القديم تخفف من العقاب ، على سبيل المثال فان العقوبات على انتهاك حق الملكية خفيفه على نحو ملحوظ لاسيما اذا قارناها بعقوبة الموت التى كانت تفرض فى كثير من الاحيان على هذا النوع من الجرائم فى قانون « حمورابى » .

---

(١) انظر د. على عبد الواحد وافى ، المرجع السابق ص ١٥ - ١٦ .  
(٢) انظر المرجع السابق ص ٩٦ ، وانظر أيضا الحضارات السامية القديمة

وكان الرجم وسيلة الاعدام الشائعة ولكن عقوبة الاعدام ذاتها كانت اقل بكثير مما هو معروف فى شريعة « حمورابى » وقد عرف الجلد بالسياط ولكن سفر التثنية حدده بأربعين جلدة .

ونستطيع ان نوجز فنقول ان اسفار العهد القديم التفتت الى القصد وعرفت المسؤولية الشخصية ، ولكن الأمور فيها لم تصل الى مداها فلا زالت .. الاسفار تحتفظ بنزعة مادية نراها واضحة فى اعتبار الحيوان أهلا للمسئولية الجنائية وفى تقرير بعض دسور المسؤولية الجماعية ، أما فكرة المساواة أمام الله والشريعة فقد ظلت عند العبرانيين مجرد مثالية دينية لم تعرفها أحكام القانون ولم تمتد الى العبيد والأجانب ونصوصهم وأسفارهم تنطق بذلك ولا حاجة مع وضوح النص الى دليل .

# المبحث الثاني

## المسؤولية الجنائية فى العهد الجديد والفكر الكنسي

العهد الجديد هو قصة حياة السيد المسيح عليه السلام وبعثه وقصة المشاق والصعاب التى لا قتها الأجيال الأولى من المبشرين بالايمان بأندين الجديد الذى يسمى المسيحية ويعتقد المسيحي فى المصدر السماوى لهذه القصة (١) وأن صدقها لا يخضع للتفسير التاريخى ، وبغير الدخول فى التفاصيل فان هذه العقيدة شقت طريقها فى العالم القديم الاغريقى والرومانى على الرغم من أن القانون الرومانى منذ ايام « نيرون » كان يعد « الجهر بالمسيحية جريمة يعاقب عليها بالاعدام ، وبدأ الانتشار الرسمى للمسيحية منذ اعتنقها الامبراطور « قسطنطين » بغض النظر عن أهدافه من وراء اعتناقها ولكن اثر المسيحية فى تطوير القانون الرومانى الوثنى لم يكن واضحا ربما لأن الكنيسة ذاتها كانت خاضعة للسلطة الزمنية ، « فجستينيان » صاحب مجموعة اقوانين الشهيرة أعلن سلطة الامبراطور على الكنيسة وأكد ذاته كمصدر لجميع القوانين الكنسية والقوانين المدنية .

ولو أردنا أن نتعرف على ملامح المسؤولية الجنائية من العهد الجديد ذاته فسوف تواجهنا عند التحليل صعوبة أساسية وهى أن المسيحية كدين تقوم أهم عقائدها - من واقع النصوص القائمة - على مسؤولية جماعية فهى تقرر أن أفراد النوع الانسانى قد انتقلت إليهم جميعا خطيئة أبيهم آدم لما أكل من الشجرة المحرمة وظلوا محتملين مسؤوليتها حتى فداهم المسيح بدمه فغفر الله لهم (٢) ولا يمكننا أن

---

(١) ومع ذلك فان الباحثين أخضعوا فى الواقع نصوص العهد الجديد كما فعلوا بالعهد القديم لنفس نوع الدراسة التاريخية اللغوية الصارمة وطبقوا عليها منهجهم فى نقد الكتب المقدسة . انظر « كرين برنتن » قصة الفكر الغربى ، ترجمة محمود محمود ص ١٧٥ ، ١٧٩ ، ٢٢٠ . وانظر قصة المسيحية وانتشارها كتاب « ول ديورانت » قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد ٣ قيصر والمسيح

نفهم ماهية هذا الفداء ولا طبيعة ذلك الغفران واثره ومداه ولكنه يمثل فى الفكر الجنائى مسئولية عن فعل الغير يأخذ بها العهد الجديد ولا سبيل الى انكارها ، حقيقة ان المسيحية تذهب الى أبعد الحدود فى تقدير دور النية فى قيام مسئولية الانسان بمعناها العام وتجعل لها مكانا كبيرا فى تفسير خطأ الفرد وجزائه عن حسناته وسيئاته ، حتى انها لتقرر أن النية وحدها هى مناط العقاب وان العمل الخارجى اذا صحب هذه النية لا يكاد يغير شيئا مما استحقه المرء على نيته ، بل ان العهد الجديد يرى أن جريمة الزنا نفسها يعتبر الفرد مقترفا ايها بمجرد أن تسول له نفسه اقترافها وفى هذا يقول انجيل متى « اذا نظر رجل الى امرأة نظرة سوء وحدثه قلبه بالرغبة فيها فان حكمه حكم من ارتكب الفاحشة معها » (١) ولكن ليس العقاب على مجرد النيات هو مرحلة متأخرة جدا فى الفكر الجنائى مثل المسئولية عن فعل الغير سواء بسواء ولا شك أن فكرة الخطيئة المسيطرة على الايمان المسيحى تجعل حرية الارادة التى يتحدث عنها العهد الجديد غامضة الى حد كبير ، وحاول فلاسفة المسيحية ان يبددوا هذا الغموض ونستطيع أن نضرب مثالا من رسالة بولس الرسول الى أهل رومية حيث يقول « اننا نعلم أن الناموس روحى وأما أنا فجسد تبيع للخطية لأنى لست اعرف ما أريده بل ما انقضه فايها أفعل فان كنت أفعل ما لست أريده فأنى أصادق الناموس فالآن لست أفعل ذلك أنا بل الخطية الساكنة فى . فأنى أعلم أنه ليس ساكنا فى جسدى أى شيء صالح . لأن الارادة حاضرة عندى وأما أن أفعل الحسنى فلست أجدر لأنى لست أفعل الصالح الذى أريده بل الشر الذى لست أريده فايها . . أفعل » (٢) . وغموض النص ازاء حرية الارادة واضح مما دفع آباء الكنيسة وفلاسفتها الى محاولة التوفيق بين مسئولية الانسان عن أفعاله وارادة الله الشاملة .

---

(١) على عبد الواحد وافى ، المرجع السابق ص ٩١ .

(٢) نقلا عن روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، المرجع السابق



## حرية الارادة فى الفلسفة المسيحية :

لو بدأنا بالقديس « أوغسطين » Augustine ( ٣٥٤ - ٤٣٠ م ) باعتباره أهم فلاسفة المسيحية فى بدايات العصور الوسطى نراه يؤكد حرية الارادة ويدون ارادة حرة فيما يرى « أوغسطين » ينتفى إمكان قيام الثواب والعقاب ويرى القديس « أوغسطين » شهادة واضحة لهذه الارادة الحرة فى نصوص الكتاب المقدس التى يوصينا الله فيها أو يمنعا أن نفعل هذا الفعل أو ذاك (١) لأن أوامر الله ونواهيه تكون لغوا إذا لم نكن مسئولين عن أفعالنا ، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية ، ويقدم « أوغسطين » دليلا آخر على الحرية يتمثل فى اختلاف الافعال الانسانية فى الظروف المتشابهة مما يبين استقلال الافعال عن الظروف .

بل ان « أوغسطين » يذهب الى أن علم الله السابق بالافعال لا يتعارض مع القول بحرية هذه الافعال وذلك لأن الله يعلم الفعل حرا ، صادرا عن اختيار الارادة وبالتالي لن يكون الا حرا ورغم ذلك فنحن نعتقد أن « أوغسطين » متأثرا بفكرة الخطيئة فى العهد الجديد لم يبرا تماما من التناقض ، فهو يعرف الارادة بأنها القدرة على قبول تصور ما أو رفضه ، فهى اذن ليست القدرة على الاختيار بين الخير والشر لأن اختيار الشر نقص عند « أوغسطين » ولو كان شرطا للحرية . لما كان الله حرا (٢) كما فرق « أوغسطين » بين الارادة والقدرة على نحو ما فعل « بولس الرسول » فى الرسالة السابق ذكرها ، ولكن هذه التفرقة سوف تؤدى فى النهاية الى حرية تخلو من الفاعلية ، ان حرية الارادة هى قدرة تجعلها باستمرار فى موقف تريد الخير أو تريد الشر ، وقد أدرك ذلك القديس « أنسلم » بوضوح عندما أشار الى أن الارادة التى تريد ولكنها لا تستطيع ليست ارادة بلا فاعلية فحسب بل هى ارادة ناقصة ضعيفة ، ولكن فلاسفة المسيحية تأثرا بفكرة الخطيئة يصرون على أن قدرة الانسان على الخطأ ليست جزءا من حريته الحقيقية التى هى حرية عدم الوقوع فى الخطيئة ولكن سلب القدرة عن الوقوع

---

(١) المرجع السابق ص ٣٩٠ وانظر أيضا يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية

فى العصر الوسيط ص ٤١ - ٤٣ ط ١٩٦٥ .

(٢) يوسف كرم ، المرجع السابق ص ٤١ .

فى الخطيئة من أن تكون عنصرا مكونا للحرية سوف يغير بالضرورة -  
كما يقول « جلسون » (١) الوجه الفلسفى لمشكلة حرية الارادة ، وقد  
اخطأ « أوغسطين » ومعه الفلسفة المسيحية كلها عندما ابعادوا الاختيار  
بين الخير والشر من جوهر الحرية ، فاذا كانت الحرية هى أساس  
الاخلاق فان ذلك لا يعنى أن ماهية الحرية تتضمن أى عنصر أخلاقى  
فما دامت الارادة تستطيع أن تختار الخير الشر وحسن اختيارها أو سوءه  
لا يؤثر على الاطلاق فى حرية الفعل ، فكل اختيار من حيث هو  
اختيار - هو فى آن معا - من الناحية السيكلوجية غير محتوم ومن  
الناحية الاخلاقية غير مكتثر ، ولقد كان من المستحيل تماما على  
المسيحيين الا يهتموا بالكيف الاخلاقى للفعل الحر ولقد ترك هذا الاهتمام  
آثاره على سيكلوجيا الحرية عندهم (٢) .

وقد خاض القديس « توما الاكوينى » غمار المشكلة وحاول ان يوجد  
لها حلا فذهب الى أن أفعالنا تصدر عن ارادة انسانية ولكن الله هو مصدر  
الافعال ، وهذا الموقف يكشف أن الفلسفة المسيحية حتى القرن الثالث  
عشر « القديس توما عاش فى الفترة من ١٢٢٥ - ١٢٧٤م » لم تكن قد  
تغلبت على المشكلة التى واجهت فلاسفة القرن الرابع فى أوروبا ، وقد  
فرق القديس « توما » بين ثلاث وجهات نظر عن الحرية مختلفة ،  
الحرية منظوراً اليها كفعل وفيها نجد الارادة حرة فى أن تفعل هذا  
أو لا تفعله ، والحرية منظوراً اليها كموضوع وهى فى هذه الحالة  
تستطيع أن تريد هذا الشيء أو ضده ، وأخيرا الحرية منظوراً اليها  
كغاية وهى فى هذه الحالة تريد الخير أو الشر (٣) ، والحرية فى  
المنظور الثالث يتوقف امامها « توما الاكوينى » طويلا ويرى أن الانسان  
لا يختار غايته وان كان لا يود أن ينتهى من تحليله الى قدرته بل انه  
يحمل الانسان مسؤولية أفعاله لان الله يخلق الارادة بحيث تكون فى  
طبيعتها متجهة نحو ميل معين ثم يتركها تختار من تلقاء نفسها ، ان  
تحريك الله للطبيعة لا يعنى أن أفعالها غير طبيعية وكذلك فان خلق  
الله للارادة بميول خاصة لا ينفى كون الافعال حرة ، هذا ما يقوله

---

(١) ، (٢) أنظر ، روح الفلسفة المسيحية ، المرجع السابق ص ٣٩٧ ، ٤٠١

(٣) المرجع السابق ص ٤٠٣ د يوسف كرم ، ص ١٧٥ المرجع السابق .

« توما الاكوينى » ونحن نقتل من مدى التوفيق الذى أصابه فانه لم يحرز نجاحا يذكر فى محاولته حيث لا ينبغى الخلط بين الطبيعة والارادة وهو الامر الذى اكده « دانز سكوت » أحد فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط عندما قرر أن نظام الطبائع هو نظام الضرورة بينما نظام الارادات هو نظام الحرية ، والطبيعة أساسا محتومة أما الارادة فهى أساسا غير محتومة (١) .

وعلى كل حال فإن الذى يعذبنا من فلاسفة المسيحية احساسهم العام بأهمية الارادة الحرة ، وهو أمر نلمسه بوضوح فى مجهوداتهم الفلسفية فيما خلفه « أوغسطين » و « أنسلم » و « دانز سكوت » و « توما الاكوينى » وغيرهم من فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، ولقد جذب الانتباه المسيحى معنى حيا جدا للمسئولية الخلقية حول واقعة أن الذات التى تريد هى . . السبب الحقيقى لافعالها الخاصة ان ذلك هو وحده الذى يبرر لنا أن تنسب الافعال الى أصحابها ولقد دفع هذا الاهتمام بحرية الارادة من جانب فلاسفة المسيحية المؤرخ الالماني للفلسفة « ماكس هورتن » لكى ينص على أن « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحى فى الشرق يؤكد قبل كل شىء على الاختيار الانسانى ومسئولية الانسان الكاملة عن تصرفاته » (٢) .

### أساس المسئولية فى الفقه الكنسي :

لاشك ان سلطان الكنيسة فى أوائل العصور الوسطى قد خفف من بشاعة العقوبات وأدخل بعض الافكار الخلقية فى قوانين أوروبا العصور الوسطى فبعد أن كان العقاب الاجتماعى طابعه التخويف Intimidation والردع والانتقام Repression خلف فكرة التكفير عن الذنب L'expiation (٣) عرفت الارادة الخاطئة فى مجال المسئولية الجنائية وكانت تشتق أصلها من مجال الاثم والخطيئة ، فعلى النفس

---

(١) « جلسون » ، المرجع السابق ص ٣٩٢ .

(٢) نقلا عن د. محمد البهى ، الجانب الالهى فى الفكر الاسلامى

ص ١٢٦ ط ١٩٦٦ .

(٣) أنظر د. كمال دسوقي رسالته ، علم النفس العقابى ص ٤٦ ط ١٩٦١ .

أن تتطهر من آثامها طبقا للقانون الكنسي ، ولكن الإرادة لم تكن هي محور المسؤولية في الفقه الكنسي فرجاله يستنبطون الإرادة من الفعل أو كما يقول Saleilles فإن الفعل هو الذي يحدد الإرادة فطبيعتها طبيعته ودرجتها ودرجته وكلما زادت حسامة الفعل زادت حسامة الإرادة (١) ، فالمسؤولية هنا محكومة بموضوعها كما قيل وموضوعها هو الفعل الاجرامى ، والحق أن المبدأ الكنسي الشهير الذى يقضى بأن من أراد الفعل غير المشروع فقد أراد النتيجة لا يجعل الفقه الكنسي فقها نفسيا كما يقول بحق الاستاذ الدكتور « جلال ثروت » . . فالإرادة فيه تتجاوز الفعل ولا تقصر عنه ويبدو هذا المبدأ فى ضوء التفسير العلمى الحديث تطبيقا من تطبيقات المسؤولية الموضوعية لا أكثر (٢) وأيا ما كان التقدم الذى أحرزته فكرة المسؤولية فى الفقه الكنسي فإن رجال الكنيسة فى أوروبا تحولوا الى رجال دنيا وراحوا كما أكد التاريخ . يمتلكون الاقطاعات ويقول المؤرخون أن الكثيرين منهم أنصرفوا الى أمور الدنيا أكثر من أنصرفهم الى الاستمرار فى محاكمة الجرائم بروح انسانية (٣) فظلت قسوة العقوبات على ما هى عليه ، وصارت المسؤولية الجنائية مادية النزعة موضوعية الاساس ويكفى لقيامها مجرد الاسناد المادى ، وفى فرنسا على سبيل المثال أصبح الصغير والمكره مسئولين جنائيا ، بل ان جثث الموتى كانت تحاكم باعتبارها مسئولة جنائيا ، وأصدر الملك « فرانسو الاول » ١٤٩٤ - ١٥٧٤م « أمرا يجيز للحيوانات أن تذهب الى المحاكمة ومعها محام يدافع عنها مما يؤكد أهليتها للمسؤولية الجنائية فى ذلك العصر ولقد بلغ شذوذ المسؤولية مداه عندما أصدر « جان مارتوا » فى فرنسا أمرا بتدمير جرس كنيسة « بيرون » بسبب الخيانة اذ أنه حرض المواطنين على التمرد (٤) ، فلا يمكن اذن

---

L'individualisation de la peine; Paris, 1927 p. 3. (١)

(٢) د. جلال ثروت الجريمة المتعدية القصد ، المرجع السابق ص ٣٤٨ - ٣٤٩

Pinatel : Précis de droit Pénitentiaire, 1954, p. 36. (٣)

ويرى د. نجيب حسنى مع ذلك أن اهتمام المسيحية بنفس الجانى كان أساسا لنشوء نظرية الركن المعنوى ، علم العقاب ١٩٧٣ ص ٤٣ .

A. Esmein, Histoire du droit Français, 1925. p. 33 (٤)

تصور أثر للفقه الكنسي والدين المسيحي على قوانين أوروبا في العصور الوسطى وهى حتى القرن الثامن عشر تنزل العقاب بالعصاوات والجمادات وتحاكم الموتى والمجانين ولا تقرر ببراءة الاطفال ولا ترى المسؤولية الا باعتبارها الاسناد المادى للفعل وتلك هى المسؤولية الموضوعية فى جوهرها ونقرأ عجباً لو قرأنا ما سجله تاريخ القضاء فى أوروبا خلال العصور الوسطى (١) .

### خلاصة القسم التاريخي :

وبعد لقد كانت رحلة شاقة فى الزمان لم نتحمل اعباءها رغبة فى ترف فكرى او لمجرد متعة ذهنية أو مسامرة لتقليد جرت عليه الرسائل فى كتابة مقدمة تاريخية ، بل لقد أردنا أن ندخل عالم المسؤولية من باب التاريخ وكنا نبحث عن روح الانسان ونظرتة تجاه المسؤولية عن أفعاله أمام الله والقانون ، وفى اعتقادى أن اهمال روح الانسان - التى تكشف عنها مسيرته خلال العصور - ونحن نبحث نظمته القانونية والاجتماعية، ان هذا الاهمال يفقد الباحث بعض أدواته الهامة من أجل بحث علمى يتغيا التقويم الصحيح لما عرفته البشرية من نظم قانونية ، وفى مجال المسؤولية الجنائية فنحن أحوج ما نكون الى روح الانسان لا لان هذا النوع من المسؤولية هو اخطر .. المسؤوليات واشدها تأثيراً فى حياة الانسان وعلاقته المتبادلة بالمجتمع فحسب ، بل لاننا نعتبر مسؤولية الانسان فى جانبها الميتافيزيقى جزءاً لا ينفصل عن ماهية الانسان الحقيقى ، كثيراً ما فقد الانسان حريته السياسية وكل ما يتصل بها من حريات ولكن بقيت له حريته النفسية التى تكمن فيها مسؤوليته ، فحيث لا حرية لا مسؤولية وحيث لا مسؤولية لا حرية ولا يمكن تبرير ما يسود حياتنا من قوانين الهية أو وضعية الا على هذا الاساس »

---

(١) أنظر تفاصيل بعض المحاكمات فى عدد من الدول الأوروبية فى كتاب د. عبد الفتاح الصيفى ، المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٦ ، والمرجع السابق المشار اليه وهى كثيرة وخاصة كتاب العلامة الايطالى .  
Grespigni : Diritto Penale Italiano, 1952.

ويبدو أن العبارة الشهيرة بأن الكنيسة تفزعها الدماء كانت مجرد شعار .

قارن المرجع السابق  
Garraud, op. cit. p. 184—185.



## القسم الثاني

أساس المسؤولية الجنائية فى القانون الوضعى

---





## القسم الثانى

### اساس المسؤولية الجنائية فى القانون الوضعى

#### تمهيد :

فى القسم السابق دخلنا الى المسؤولية الجنائية من باب التاريخ ، وعرفنا ان بدايتها كانت رد فعل فرديا واجتماعيا ازاء حدث يهز كيان الفرد والمجتمع ، وكلاهما فى صيغة عامة لم يكن يعنيه شخص الفاعل او حالة الجانى ، وانما يصب اهتمامه على الفعل وآثاره والحدث وذرائعه ، وازاء هذا الموقف لم يكن غريبا ان يصبح الانسان والحيوان والجماد محلا للمسؤولية الجنائية ، واعتقد ان امتداد المسؤولية لتشمل ما عدا الانسان ليست شيئا جوهريا فى نظام الحياة ، وانما كان احدى ضرورات المرحلة التى يعيشها الانسان ، فاذا راينا فى العصور الحديثة تكرارا لهذه الانواع من المسؤولية فانها علامة على تخلف المجتمع ودليل على عسف السلطة السياسية وجورها .

ومن اهم ما يؤكد البعد التاريخى للمسؤولية عامة والمسؤولية الجنائية بوجه خاص ، انها ظاهرة اجتماعية ، وهى فى حدها الاصيل تحمل لتبعة فعل ، ورغم تعدد التعريفات وتباين وجهات النظر فان العالم لم يعرف بعد قانونا لا يعاقب ، لقد اتفق الجميع على وجود المسؤولية (١) واختلفت الآراء والمذاهب بعد ذلك حول تأصيلها وعلى اى اساس تقوم ، ومنذ البداية ارتبطت المسؤولية بالجزاء وكانت الاجابة على سؤال ، لماذا نعاقب بحثا فى المسؤولية واساسها وتحديد اركانها وعناصرها .

وانقسم الراى - بشكل عام - الى وجهتين او اتجاهين تبنى كل منهما اساسا مختلفا للمسؤولية .  
الاتجاه الاول : يرى المسؤولية صفة فى الانسان لا تنفصل عن

.....

ماهيته .. قوامها ارادته وأساسها قدرته على الاختيار بين الخير والشر ، فالمسئولية هنا ترتبط بالارادة فى « الوجود » و « العدم » ، و « الامكان » و « الضرورة » هما الصفتان اللتان تكونان مجالى المسئولية وعدم المسئولية .

**الاتجاه الثانى :** يرى المسئولية ضرورة اجتماعية أساسها دفاع المجتمع عن وجوده ودفاع الانسان عن حقه فى البقاء ، فاذا كانت الجريمة قدرا لا فكاك منه ، فالدفاع ضدها ضرورة لا يستقيم بدونها أمر المجتمع . وذلك بغض النظر عن الارادة ومداها ، والمسئولية فى الاتجاه الاول أساسها الخطأ والاثم ، والمسئولية فى الاتجاه الثانى أساسها الخطورة الكامنة فى الفعل والفاعل .

### **اهمية البحث فى أساس المسئولية :**

كثيرا ما يجيب رجل القانون عن السؤال القائل : متى يسأل الشخص جنائيا ؟ ولكنه لا يهتم الا قليلا بالاجابة عن السؤال القائل : لماذا يسأل الشخص جنائيا ؟ على الرغم من انه سؤال أولى واساسي . وبغير الاجابة عن هذا السؤال الهام تظل الكثرة من الابحاث القانونية وخاصة فى المجال الجنائى تسير فى طريق مسدود لا تخرج منه الا بتبنيها عددا من الحلول العملية الوقتية ، وقد تصور الاتحاد الدولى لقانون العقوبات الذى تم تكوينه عام ١٨٨٠ على يد عدد من كبار الفقهاء اهمهم « أدولف برنس » الاستاذ بجامعة بروكسل « وفون ليست » الاستاذ بجامعة برلين « وفان هاميل » الاستاذ بجامعة امستردام . تصور هذا الاتحاد انه خرج من المازق عندما اعتنق مبدأ الحياد فى الصراع الفلسفى الدائر بين المدرسة التقليدية ، وبين الاتجاهات الوضعية ، حول الحتم والحرية فى ميدان المسئولية الاجتماعية ، والحق ان بيان الاتحاد والمؤتمرات الدولية التى عقدت من خلاله تؤكد انحيازه الى الاتجاهات الوضعية فى القانون الجنائى على الرغم من حياده المعلن . وموقف الاتحاد الدولى لقانون العقوبات فى حد ذاته يكشف مدى اهمية البحث فى الاساس الفلسفى للمسئولية الجنائية . حقا ان الموضوع .. شائك كما ان دراسته العملية يعترضها الكثير من العقبات العلمية ، ولكن مستقبل القانون الجنائى مرهون فى الحقيقة بالنتائج التى يمكن الوصول

اليها فى مجال أساس المسؤولية . انه البحث الوحيد الذى نستطيع من خلاله ان نتعرف على ذاتية القاعدة الجنائية وعلى سماتها وملامحها ، كما انه كفيل بالوصول الى حلول معقولة فى قضايا معلقة كثيرة مثل مسؤولية الشخص المعنوى جنائيا واثـر الجنون والحالات العقلية الاخرى والسكر وغير ذلك على المسؤولية الجنائية . ويمكن الوصول ايضا الى تعطيل معقول لحالات الاعفاء من العقاب الجنائى بأسبابها المختلفة ، بل ان الوصول الى تحديد واضح لاساس المسؤولية الجنائية سوف يجعل الابحاث فى ميدان الجريمة والعقاب تسير على ارض صلبة وتصل الى نتائج حاسمة ، ويمكن الاستفادة من كل النظم المستحدثة فى مجال العقوبات الجنائية » كما ان تحديد اساس المسؤولية مقدمة لا غنى عنها لبيان شروطها وتحديد حالات انتفاءها (١) .

### معنى المسؤولية :

المسؤولية لغة تعنى المطلوب الوفاء به وتعنى المحاسب عنه وفى المعنى الاول يقول القرآن الكريم فى سورة الاسراء « واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا (٢) » أى مطلوبوا الوفاء به اما المعنى الثانى فعبر عنه قوله تعالى « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » أى مسئولا عنه صاحبه ومحاسبا عليه وهى عند الفحاة اسم مفعول منسوب اليه مأخوذ من سأل يسأل سؤالا واسم الفاعل من سأل سائل وهم سائلون واسم المفعول مسئول وهم مسئلون (٣) .

وبعيدا عن الصرف ومسائلة فان المعنى اللغوى ليس بعيدا عن جوهر المسؤولية بل هو يؤكد الصلة بين افكار ثلاث هى الالتزام والمسؤولية والجزاء « والواقع ان هذه الافكار الثلاثة يأخذ بعضها بحجز بعض ولا تقبل الانفصام فاذا ما وجدت الاولى تتابعت الاخرى ان على اثرها ، واذا اختفت ذهبتا على الفور فى اعقابها ، فالالتزام بلا مسؤولية يعنى القول بوجود التزام بلا فرد ملزم ، وليس باقل استحالـة من ذلك ان تفترض كائنا ملزما ومسئولا بدون ان تجد هذه الصفات ترجمتها

---

(١) د. نجيب حـسنى ، شرح قانون العقوبات ٧٧/ص ٥٢٧

(٢) سورة الاسراء الاية رقم ٣٤ .

(٣) انظر لسان العرب لابن منظور ببيروت ١٩٥٦ ج ١٣ ص ٣٣٨ .

وتحققها فى « جزاء » مناسب فان معناه تعرية الكلمات من معانيها (١) ، وينبغى أن نعترف منذ البداية أن تعريف المسؤولية أمر عصي ، فهى ظاهرة معقدة ومشتركة بين عدد من فروع المعرفة الاجتماعية ، والبحث فى أساسها هو محاولة للوصول الى التعريف الملائم ، وعليه فلن نصادر على المطلوب بل نرسم مجرد اطار لمعنى المسؤولية التى نفرّد بها النوع الانسانى .

### المسؤولية هى تحمل التبعة :

المسؤولية تحمل للتبعة ، هذا حق ، ولكنه وجه واحد للمسؤولية ، فالتحليل الدقيق للفكرة العامة للمسؤولية يؤكد انها تنطوى على علاقة مزدوجة من ناحية الفرد المسئول ، علاقته بأعماله وعلاقته بمن يحكمون على قيمة هذه الاعمال والعلاقة الاولى تضعنا وجها لوجه أمام اكثر المشاكل الفلسفية اثارة للمتعاب وهى مشكلة الجبر والاختيار ، ولا بد لفهم هذه العلاقة من وجهة نظر المسؤولية - فى جانبها العام وفى معناها القانونى - من الوصول الى رأى فى مسألة خلق الانسان لافعاله وكيفية انتسابها اليه وهو ما نعرض له عند معالجة الاساس الفلسفى للمدارس الجنائية .

« وللمسؤولية بوجه عام مفهومان فهى اما مسؤولية بالقوة أو بالفعل والمفهوم الاول مجرد وأما المفهوم الثانى فواقعى ، ويراد بالمفهوم الاول صلاحية الشخص لان يتحمل تبعة سلوكه . والمسؤولية بهذا المعنى « صفة » فى الشخص أو « حالة » تلازمه سواء وقع منه ما يقتضى المساءلة أو لم يقع منه شيء بعد . أما المفهوم الثانى فيراد به تحمل الشخص تبعة سلوك صدر منه حقيقة ، والمسؤولية بهذا المعنى ليست مجرد صفة أو حالة قائمة بالشخص ولكنها فضلا عن ذلك « جزاء » والمفهوم الثانى يستغرق الاول - أو يفترضه بحكم اللزوم العقلى لانه لا يتصور - تحميل شخص تبعة سلوك اتاه - الا اذا كان اهلا لتحمل التبعة » (٢) ، ولا شك فى صحة هذا التحليل ، فالمسؤولية بالقوة

---

(١) دستور الاخلاق د. محمد عبد الله دراز بيروت سنة ١٩٧٣ ص ١٣٥ الطبعة العربية .

(٢) عوض محمد قانون العقوبات القسم العام الاسكندرية ١٩٨٠ ص ٤١٥ ، ٤١٦ .

ضرورة لصحة المسؤولية بالفعل « لان انتساب الفعل الى فاعله على وجه الحقيقة ومسئوليته عن نتائجه أمور تترتب على حال الفاعل حين يفعل » (١) وهنا تبرز الفوارق بين مفهومى المسؤولية بالقوة والمسؤولية بالفعل ، فالاولى استطاعة والثانية واجب ، الاولى تتجه نحو المستقبل والثانية ترتد الى الماضي وفيها نكون مسئولين لا باعتبارنا قادرين على العمل بل باعتبارنا مرتكبى فعل ، أى أن المسؤولية تصبح تحملا لنتائج الفعل ، وهنا لابد من ملاحظة ضرورة تعاصر المسؤولية بالفعل مع المسؤولية بالقوة حتى يتصور قيام فعل يتحمل الفاعل تبعته ، والحق أن هناك ميزة هامة فى التحليل الذى يقدمه الدكتور عوض محمد ، فهو يللم عناصر المسؤولية التى يظنها البعض متباعدة كما أنه فى ذات الوقت يدفع الى القول بأنه يرى المسؤولية فى معناها الدقيق ، مسؤولية الانسان أمام الانسان ، وهو ما يغيب عن باحث الفلسفة ودارس الاخلاق حيث يرتب المسؤولية فى سلم تنازلى يبدأ بالمسؤولية أمام الله ثم أمام الضمير وأخيرا أمام المجتمع ، يعبر عن ذلك « د. د. مقداد بالجنى » فى تعريفه للمسؤولية بأنها هى « تحمل الشخص نتيجة التزاماته وقراراته .. واختياراته العملية من الناحية الايجابية والناحية السلبية أمام الله فى الدرجة الاولى وأمام ضميره فى الدرجة الثانية وأمام المجتمع فى الدرجة الثالثة (٢) . والحق أن اتساع معنى المسؤولية حتى تستوعب المسؤولية فى المعنى الميتافيزيقى سوف يزيد مسؤولية الانسان أمام المجتمع تعقيدا ، ثم ان المسؤولية أمام الله تشمل كل ما خلق الله من كائنات ، وهى بهذا المعنى مجهولة « الفحوى للعقل البشرى القاصر .

---

(١) د. سامى نصر لطف ، الحرية المسؤولة فى الفكر الفلسفى الاسلامى القاهرة

سنة ١٩٧٧ ص ٥٩ .

(٢) د. د. مقداد بالجنى « الاتجاه الاخلاقى فى الاسلامى . القاهرة ١٩٧٣

ص ٢٣٧ ونحن لا ننفى المسؤولية أمام الله ، ولكنها مسئولة لا نعرف كنهها الحقيقى ، فهى مسئولة يشهد فيها على الانسان الجماد والحيوان والجوارح ، بالإضافة الى الملائكة . ولو تصورنا جوارح الانسان نطق بارتكاب الجريمة أمام القاضي فى الحياة الدنيا ، فانها ستكون امرا خارقا للعادة لا يكفى لتقوم به المسؤولية الجنائية .

## انواع المسؤولية :

المسؤولية بمعناها العام متنوعة ، والذي يفصل بينهما ليس وجود الزام من عدمه وانما مصدر الالتزام ووجهته .

### المسؤولية الدينية :

هى التزام الفرد بواجباته نحو الله يصير الفعل فيها حلالا او حراما .

### المسؤولية الخلقية :

هى التزام الفرد بواجباته أمام نفسه وضميره والفعل فيها اما خير او شر .

### المسؤولية القانونية :

وهى التزام الفرد بواجباته أمام المجتمع والفعل فيها اما مشروع اجتماعيا لا جزاء فيه أو غير مشروع ، وقد ردد البعض أن المسؤولية القانونية نوعان مسؤولية مدنية ومسؤولية جنائية (١) ، واذا صح هذا التقسيم فى القديم حيث كانت الانظمة القانونية لا تعرف الا هذين النوعين من المسؤولية فان هذا التقسيم يفقد صلاحيته بعد أن تعددت فروع القانون ، بل ان القانون المدنى ذاته تعددت فروعه ، والراى عندى ان المسؤولية تتعدد بتعدد أفرع القانون فهى دولية فى القانون الدولى ، وادارية فى القانون الادارى وهكذا وهى مسؤوليات تتفق فى أمور وتختلف فى أمور (٢) والسؤال المطروح ، هل يمكن البحث عن أساس واحد ينظم هذه المسؤوليات جميعا ، هذا ما حاوله البعض عند تاصيل كل من المسؤولية الجنائية والمدنية وكانوا فريقين :

### الفريق الاول :

يرى أن المسؤولية الجنائية تتميز عن المسؤولية المدنية سواء فى أساسها أو فى طابعها العام أو فى عناصرها المكونة لها .

---

(١) راجع الكتب العامة فى المدخل لدراسة القانون .

(٢) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤١٦ .

## الفريق الثانى :

يرى ان هناك أساسا واحدا للمسئولية المدنية والمسئولية الجنائية وهذا الأساس هو فكرة الخطأ ، وإذا كان القانون الجنائى يبنى قواعده على أساس ألا جريمة بغير خطأ فإن المسئولية المدنية لا تقوم الا على خطأ ثابت أو مفترض .

وهذا الخلاف بين الفريقين له نتائج عملية فى ميدان العقاب الجنائى وفى مجال الجزاء المدنى .

**أنواع المسئولية القانونية :** كما سبق القول تتعدد المسئوليات القانونية وفق الفروع المختلفة للقانون يكفى الإشارة الى نوعين هما المسئولية المدنية والمسئولية الجنائية ( ١ ) .

**المسئولية المدنية :** تقوم المسئولية المدنية على ضرر يصيب الفرد ، والجزاء فيها هو الزام المسئول بتعويض المضرور وهى نوعان :

( ١ ) مسئولية عقدية وقوامها التزام تعاقدى ولا بد لتوافرها من شرطين أولهما ، قيام عقد صحيح ينشئ التزاما بين المسئول والمضرور ، وثانيهما ان يكون الضرر ناشئا عن الاخلال بذلك الالتزام .

( ب ) مسئولية تقصيرية : وتؤسس على خطأ ثابت أو مفترض ، ينشئ التزاما غير ارادى بين المسئول والمضرور هو الالتزام بالتعويض ، وتستوعبه المادة ١٦٣ من القانون المدنى التى تتحدث عن المسئولية المدنية وعن الفعل الضار بقولها « كل خطأ سبب ضررا للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض . » وتتفرع الى صور ثلاث : المسئولية عن الاعمال الشخصية والمسئولية عن الغير ، والمسئولية عن الأشياء .

**المسئولية الجنائية :** « يقصد بالمسئولية الجنائية صلاحية الشخص لتحمل الجزاء الجنائى عما يرتكبه من جرائم (٢) ، فارتكاب شخص

---

(١) انظر الكتابات العامة فى النظرية العامة للالتزام .

(٢) د. عوض محمد المرجع السابق ص ٣١٦ .

لفعل يحظره القانون الجنائي يثير فكرة المسؤولية الجنائية ، وتوقيع الجزاء الجنائي على هذا الشخص بمتقضي حكم قضائي يعنى انه « مسئول » مسئولية جنائية ، وليس معنى هذا أن المسؤولية وليدة الجزاء ، ان الجزاء الجنائي لا يخلق المسؤولية ولكنه يحصرها .

ولم تكن المسؤولية الجنائية دائما نوعا منفصلا عن المسؤولية المدنية فانفصلتهما كان ثمرة تطور قانونى طويل ، « ففى المجتمعات القديمة كانت فكرة التعويض « المسؤولية المدنية » وفكرة العقاب « المسؤولية الجنائية » مختلطتين ، فقد كان جزاء الفعل الضار هو الثأر ، ثم حلت الدية محل الثأر ، فكان الجانى يشتري حق الثأر بدفع مبلغ من المال ، وكانت الدية أول الأمر اختيارية تتوقف على اتفاق الطرفين ثم أصبحت اجبارية . وكانت الدية مئمة فى ذلك مثل الثأر الذى . حلت محله تحمل معنى عقاب الجانى وتعويض المجنى عليه فى نفس الوقت ، ولم يظهر التمييز بين المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية الا عندما بدأت السلطة العامة فى الجماعة « الدولة » ترى أن . هناك أفعالا لا يقتصر خطرها على الفرد أو الأفراد الذين تقع . عليهم مباشرة ، بل يجاوزهم الى المجتمع فى مجموعة ، فلا يكفى فيها اداء الدية للمضرور بل يجب أن تفرض على مرتكبها عقوبة باسم المجتمع ، وقد ظهور حق الدولة فى العقاب الى النظر الى حيق المضرور فى الدية باعتباره تعويضا عن الضرر الذى أصابه اكثر منه عقابا للمتسبب فى الضرر ، ويظهر ذلك واضحا فى القانون الرومانى ، فقانون . الألواح الاثنى عشر يتمثل فيه الانتقال من مرحلة الدية الاختيارية فهو يتضمن النص على حالات محددة على سبيل الحصر ، يجبر فيها المجنى عليه على الاقتصار على الدية دون الالتجاء الى الثأر ، وقد بقيت الدية فى القانون الرومانى ينظر اليها على أنها عقوبة خاصة وتعويض فى ذات الوقت ، فلم يصل القانون الرومانى الى اقامة تمييز كامل بين المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية (١) . وحتى بعد هذه المرحلة ظلت المسؤولية الجنائية والمدنية تجمعها ملامح مشتركة وعقوبات موحدة ، ولم يعرف الفكر القانونى فى العالم الغربى خصائص مميزة للمسؤولية الجنائية الا فى

---

(١) د. اسماعيل غانم ، النظرية العامة للالتزام القاهرة سنة ١٩٦٦ ج ٢



بدايات ٠٠ القرن الثامن عشر ، وربما تاخر انعكاسها على النص القانونى بعد هذا التاريخ .

**الخصائص الحديثة للمسئولية الجنائية :** بعد رحلة طويلة فى الزمان عرفت بعض الخصائص التى تميز المسئولية الجنائية ، وهى خصائص يقوم عليها صرح القانون الجنائى التقليدى وقد تعرضت للنقد اللاذع من الاتجاهات الوضعية فى الفقه الجنائى ولكنها ظلت باقية فى كل . . التشريعات المعاصرة .

**١ - المسئولية الجنائية مسئولية انسانية :** فى القديم - كما أوضح القسم التاريخى من الرسالة - كان الانسان والحيوان والجماد محلا للمساءلة الجنائية ، ولكن الفكر القانونى الحديث قرر بصورة حاسمة ان الانسان وحده هو محل المسئولية الجنائية .

**٢ - المسئولية الجنائية شخصية :** فى التشريعات القديمة بوجه عام راينا صورا عديدة للمسئولية الجماعية ، فلم يكن مبدءا شخصية المسئولية وشخصية العقوبة قد ظهرا بعد ، اللهم الا فى القانون المصرى القديم ، اما فى الفكر القانونى الحديث فان المسئولية الجنائية شخصية ولا يتحملها الا من اكتملت فى سلوكه وارادته اركان الجريمة ، فسواء كان المسئول فاعلا أو شريكا فان مسئوليته تقوم على اساس فعله هو ، وحتى تلك الاستثناءات التى ترد على هذا المبدء فان بعض الشراح يميل الى اقامتها على خطأ شخصي . ومنذ آمن الكلاسيون بضرورة قيام المسئولية على الارادة الحرة ، ساد فى الفقه والتشريع مبدءا المسئولية الشخصية ، وظل الحال كذلك حتى جاءت المدرسة الوضعية فانكرت الارادة الحرة واستبعدت المسئولية الشخصية بناء على أن الجريمة هى نتاج اسباب معينة بعضها داخلى يكمن فى الانسان ذاته « وتكوينه البيولوجى وحالته النفسية ، والآخر خارجى يتصل بالوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه . وجاءت المدرسة الايطالية الثالثة فسايرت المدرسة الوضعية فى انكار مبدءا حرية الاختيار وتبعتها مدرسة « جراماتيكا » فى الدفاع الاجتماعى فانكرت أصلا فكرة المسئولية الجنائية الشخصية واستعاضت عنها بفكرة الانحراف الاجتماعى . وجاءت بعد ذلك نظرية « مارك انسل » فى ( ٨ - المسئولية الجنائية )

الدفاع الاجتماعي الجديد فأكدت مبدأ المسؤولية الشخصية التي تقوم على الارادة الحرة (١) .

وسوف نعرض في مرحلة تالية للمدارس المختلفة في المسؤولية ، وننظر في أمر بعض الاستثناءات من مبدأ شخصية المسؤولية مثل المسؤولية المفترضة والمسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، وأيا ما كان الأمر ، وبعبدا عن جدل الفقه ، فإن التشريعات الجنائية المعاصرة تصوع قواعدها وفقا لمبدأ المسؤولية الشخصية وتعتبره ضمانا لحقوق الانسان في التجريم والعقاب (٢) ، وفي كل الاحوال فإن أى امتثناء على مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية لا يجوز التوسع فيه قياسا أو تفسيراً .

### ٣ - المسؤولية الجنائية تقوم على الخطأ :

ركن الخطأ سواء كان عمدا أو اهمالا ملتح أساسي في المسؤولية الجنائية لدى كل التشريعات الحديثة ، فهي لا تتقرر الا بناء على خطأ شخصي ، وهي خصيصة تعد نتيجة طبيعية لاعتماد الارادة أساسا للمسؤولية ، وعلى العكس من ذلك فإن الاتجاهات الوضعية في القانون الجنائي تستبعد الخطأ من مجال المسؤولية ، ووجدوا البديل عنه في العودة الى المسؤولية الموضوعية ، وهناك عمل مماثل عند فقهاء القانون المدني عندما طرح بعضهم فكرة تحمل التبعة لتكون بديلا للخطأ تقوم عليه المسؤولية .

**الاهلية والمسؤولية :** يميل بعض الباحثين الى التفرقة بين الاهلية والمسؤولية ، فمنهم من يرى أن الاهلية هي ما يسمى في الشريعة وعند فقهاء القانون المدني بأهلية الوجوب ، بينما المسؤولية هي أهلية الأداء ، فالأهلية عندهم « صفة لاصقة بالشخص ينظر فيها لصلاحية الشخص

---

(١) د. أحمد فتحي سرور ، أصول قانون العقوبات ، القاهرة ، ١٩٧٠

ص ٤٣٦ - ٤٩٧ .

(٢) انظر المادة ٨٥ من التشريع الايطالي والمادة ٦٢ من قانون العقوبات.

المصري .

للقيام بالعمل ولو قبل وقوعه . أما المسؤولية فلا محل للبحث عن توفرها فى الشخص أو عدم توفرها الا اذا وقع معه العمل فعلا » (١) .

ويطلق الدكتور مأمون سلامة تعبير الأهلية الجنائية على مجموعة العوامل النفسية اللازم توافرها فى الشخص لكى يمكن نسبة الواقعة اليه بصفته فاعلها ، وبعبارة أخرى نقول أن الأهلية الجنائية هى أهلية الاسناد (٢) . والحقيقة ان صاحب هذا الرأى لا يقدم تحليلا واضحا للأهلية الجنائية ، فبينما هى عنده أهلية الاسناد أى ما يطلق عليه أهلية الأداء ، نراه فى موضع آخر يتحدث عنها وكأنها أهلية الوجوب ، وذلك عندما يقول أن « قدرة الشخص على الاختيار شيء والاختيار الفعلى شيء آخر ، فالأول مناطه الجنائية والثانى مناطه المسؤولية عن فعل معين (٣) » .

ولا شك أن أصحاب التفرقة بين الأهلية والمسؤولية لم يقدموا لنا الا فوارق لفظية ، وقد أخطأوا فى تصور أن بين الأهلية والمسؤولية - كما صوروها - جواز لا يمكن عبورها . والحق أننا فى كلتا الحالتين أمام المسؤولية ، ولكن بالنظر إليها من زاويتين مختلفتين فالمسؤولية ، كما قيل بحق « مفهومان فهى اما مسؤولية بالقوة أو بالفعل ، والمفهوم الأول مجرد ، أما الثانى فواقعى ، ويراد بالمفهوم الأول صلاحية الشخص لأن يتحمل تبعة سلوكه ، والمسؤولية بهذا المعنى « صفة فى الشخص أو حالة » تلازمه سواء وقع منه ما يقتضى المساءلة أو لم يقع منه شيء بعد ، أما المفهوم الثانى فيراد منه تحميل الشخص تبعة سلوك صدر منه حقيقة ، والمسؤولية بهذا المعنى ليست مجرد صفة أو حالة قائمة بالشخص ولكنها فضلا عن ذلك « جزاء » والمفهوم الثانى يستغرقه الأول - أو

---

(١) انظر رسالة الدكتور حسين النورى ، عوارض الاهلية القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ٥٢ ، وعلى الرغم من أن هذا الفقيه يتحدث عن المسؤولية المدنية الا أن تفرقتها تلك تنسحب على المسؤولية باطلاق .

(٢) قانون العقوبات ، القاهرة ط سنة ١٩٧٦ ص ٢٤٦ وما بعدها .

(٣) مأمون سلامة ، المرجع السابق ص ٢٤٨ .

يفترضه - بحكم اللزوم العقلي « لأنه لا يتصور - تحميل شخص تبعة سلوك آتاه إلا اذا كان أهلا لتحمل هذه التبعة » (١) .

ولقد تعارف الفقه الجنائي على دراسة المسؤولية الجنائية - بالنظر الى أساسها من خلالا موقفين ، الأول يقيمها على ارادة آثمة والثانى يرفعها على فعل خطر حيث أن الارادة معدومة أو مكبلة . وسوف نعالج اساس المسؤولية الجنائية فى فصلين .

**الفصل الأول :** المسؤولية الاجتماعية : وهو يعرض الاتجاهات التى تجعل اساس المسؤولية خطورة فى الفعل والفاعل تحتم الدفاع الاجتماعى ضد فعل لا يملك فاعله غيره ، فهى كلها اتجاهات تؤمن بحتمية السلوك الاجرامى ، وسوف تكون دراستنا لهذه الاتجاهات فلسفية وفقهية .

**الفصل الثانى :** المسؤولية الأدبية : وهى تقوم على ارادة حرة اختارت الجريمة .

# الفصل الأول

## المسؤولية الاجتماعية

### تحديد وتعريف :

كل مسؤولية جنائية هي رد فعل المجتمع ازاء فعل الجريمة - « واجتماعية » هذه المسؤولية امر طبيعى يلتصق بكيانها القانون ، حيث ان من اهم خصائص القاعدة القانونية انها قاعدة اجتماعية للسلوك . ولكن ليس هذا ما نعينه بالمسؤولية الاجتماعية ، ان المصطلح فى هذا الفصل ينصرف الى اتجاهات فى الفقه الجنائى تؤسس المسؤولية الجنائية على الخطورة دون الخطأ وتقييم العقوبة على فكرة الدفاع الاجتماعى بمعناها الحديث .

والمسؤولية هنا « مسؤولية حتمية بكل من يثبت اسناد الواقعة الاجرامية اليه ماديا ، بغض النظر عن « الاسناد المعنوى » الذى جوهره مبدأ « الاختيار وفكرة « الذنب » ( ١ ) .

والمسؤولية الاجتماعية تستبعد الفكرة الاخلاقية او فلسفة القيم من مجال التجريم والعقاب ، وتبحث عن اسباب للجريمة بعيدة عن ارادة الجانى ، وانما مصدرها وراثه مريضة او بيئة معتلة ، وهذه الاتجاهات فى الفكر الجنائى الحديث لم تنشأ من فراغ وانما ورائها رصيد ضخم من النتاج الفلسفى الذى يعتمد الادراك الحسى وسيلة وحيدة للمعرفة ولا يؤمن الا بالتجربة مذهباً يفضي الى الحقيقة ، وكل مافى الكون من أحداث ولید اسباب سبقتها واذا عرفناها كان التنبؤ بالمستقبل العام للكون امراً بالغ البساطة والدقة .

فالاتجاهات الحديثة فى مجال الجريمة نجد السند لها فى التطور العلمى للقرن التاسع عشر ، حيث انتصر منهج العلم الطبيعى وأصبح

---

(١) د. على راشد ، القانون الجنائى ، القاهرة ط ١٩٧٤ ص ٤٤ .

منهجاً يحتذى حتى فى العلوم الاجتماعية التى ظننت أن آمالها فى التقدم  
سوف تتحقق على يديه .

• وسوف نتناول المسؤولية الجنائية هنا فى ثلاثة مباحث .

• المبحث الأول : الأساس الفلسفى للمسؤولية الاجتماعية .

• المبحث الثانى : المدارس الجنائية فى المسؤولية الاجتماعية .

• المبحث الثالث : الصدى التشريعى للمسؤولية الجنائية .

# المبحث الأول

## الأساس الفلسفى للمسئولية الاجتماعية

### القرن التاسع عشر :

المبدأ الحتمى بكل فروضه ونتائجه هو السند العلمى للمدارس الوضعية فى العلم الجنائى ، وسوف تظل الدراسة لهذه المدارس مغلقة وناقصة ما لم يسبقها بحث فى أساسها الفلسفى الذى اقيمت عليه ، وهذه الاتجاهات كلها كانت صدى لفتوحات العلم الحديث فى القرن التاسع عشر بل لانتصاراته المتوالية منذ القرن السابع عشر ، حيث اكتشفت القوانين العلمية وأمكن تفسير الحركات المادية للأشياء والمعرفة العلمية لما تحت الأرض من طاقات وما يملأ الفضاء من كواكب وأجرام « ونظرا الى الكون فى عصر « نيوتن » على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شيء فيها وفقا لقانون صارم ، لكن الانسان ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام اعنى أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة فى الطبيعة ( وهو ما عبرت عنه النظرية الثنائية عند « ديكارت » حين وضعت حاجزا بين الطبيعة الفيزيائية والطبيعة البشرية ) ( ١ ) . ثم جاء داروين « وكشف عن العملية المنظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها ، وهنا بدأ وكأن الزحف المستمر للحتمية ولسيادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه ، وبدأ التساؤل عن امكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية . وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبرى حين درس الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الانسان ( ٢ ) .

وهكذا بلغ التطور قمته فى القرن التاسع عشر ووصل

---

( ١ ) ويقترب من ذلك « كانت » عندما يفرق بين عالمين عالم الظواهر ، وعالم الأشياء فى ذاتها ، والعالم الأول عالم زمنى يخضع للضرورة والعالم الثانى لا يتزمن بزمان انه عالم لزمنى تسوده الحرية . . . . .

( ٢ ) انظر ، د . أمام عبد الفتاح امام ، مقدمة الترجمة العربية لرسالة الجبر الذاتى للدكتور زكى نجيب ، القاهرة سنة ١٩٧٣ ص ١٠ .

وانظر أيضا د . نجيب حسنى ، شرح قانون العقوبات « القاهرة ١٩٧٧ ص ٥٢٤

الايمان بالمبدأ الحتمى غايته وأصبح نطاقه يكاد يكون شاملا ، وقد ظل الانسان منذ فجر التاريخ وحتى هذا القرن عصيا على مبدأ الحتمية التى تسود الأشياء فكان ينظر اليه على انه استثناء كما يقول هنتر ميد (١) ، وجاء القرن التاسع عشر ليبلغى هذا الاستثناء حيث لم يعد ممكنا فى نظر رجاله أن توجد المعرفة العلمية بغير الحتم أو كما يقول « اميل برييه » ان مبدأ الحتمية هو شرط لكل معرفة ممكنة : شرط لامكانية التجربة والا فلن تكون هناك سوى المعميات (٢) .

---

(١) هنتر ميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها الترجمة العربية د. فؤاد

زكريا ، سنة ١٩٦٩ ، ص ٣١٢ .

(2) Emile Brahier : Transformation de la Philosophie Francaise, Flamorion, Paris 1950 - P. 11.



## المطلب الأول : المبدأ الحتمى

والبحث فى هذا المطلب ينقسم الى ثلاثة فروع .

الفرع الأول : الحتمية ومداها .

الفرع الثانى : أركان المذهب الحتمى .

الفرع الثالث : مبدأ الحتمية والعلوم الانسانية .

### الفرع الأول : الحتمية ومداها :

**تعريف الحتمية :** الحتمية تعنى - عند البعض ثلاثة معان مختلفة وان كان كل منها يعتمد على الآخر اعتمادا كبيرا ، فهى تعنى :

( أ ) انه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه .

( ب ) أن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة .

( ج ) أن كل شيء يمكن التنبؤ به اذا توافرت معطيات

معينة ( ١ ) . وهذا التحديد يتضمن الحتمية وأركانها معا .

والحتمية عند البعض الآخر هى المبدأ القائل بخضوع الأشياء موضوعيا لمبدأ العلية وللقوانين الضرورية ، ولقد كان علماء القرن التاسع عشر يعتقدون أن جميع الظواهر الطبيعية تخضع لمبدأ الحتمية المطلقة سواء كانت تلك الظواهر واضحة أو خفية ، وعلى ذلك كانوا يفسرون الكون وظواهره العضوية أو غير العضوية تفسيراً حركياً بحتاً دون أن يفسحوا مجالا للصدفة أو للاحتمال أو للاختيار ، وثم صياغة شهيرة لمبدأ الحتمية وضعها « لا بلاس » وانتهى الى القول بأننا ينبغي أن ننظر الى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة

سبققتها وعلى أنها سبب لحالة قادمة تتلوها ، ولو أنه أتيح لعقل ما فى لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة فى الطبيعة وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها ، وإذا كان هذا العقل فضلا عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل فإنه لابد أن يكون قادرا على التعبير فى صيغة واحدة عن عن حركات أضخم الأجسام فى الكون وأضال ذرة فيه ، وعندئذ لن يكون ثمة شيء مجهول لديه بل سيكون المستقبل كما الماضى - معاصرا أمام عينيه (١) .

وتعريف الحتمية على أنها هى الضرورة الموضوعية يقترب من البحث الفلسفى الدقيق ، أما الحتمية فى العلم فهى كما يعرفها لنا لالاند فى معجمه الفلسفى « بأنها التنبؤ بالحالة المستقبلية للعالم الطبيعى بالاستناد الى الحالة الحاضرة » (٢) .

ونحن نميل الى الأخذ بتعريف للحتمية بالغ الوضوح والدلالة عبر عنه « كلود برنار فى مؤلفه » مدخل الى الطب التجريبي « وقد صاغه على النحو التالى » فى الكائنات الحية وفى أجسام الجماد على سواء تحدد شروط وجود كل ظاهرة تحديدا مطلقا(٣) .

وهذا يعنى أن المستقبل خلق فى الماضى « ولا يمكن كما هو واضح أن نتصور مع هذه النظرة الحتمية صورة لحرية الارادة لا من جانب الانسان ولا من جانب خالق الانسان ، فما دام اليوم الاول من الخلق قد حدد شكل اليوم الأخير تحديدا لا تعديل فيه ولا تبديل فأين تدخل الارادة الحرة التى تغير الصفات أو الكباثر فتغير مجرى الحساب الأخيرة؟ وهكذا وجدت فى فلسفة العلوم فكرة الحتمية الاخلاقية وظل العلماء

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٢) « زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، القاهرة ط سنة ١٩٧١ ، ص ٩٠ .

(٣) انظر كلودبرنار ، المدخل الى الطب التجريبي ، ط عربية ، ترجمة

د. يوسف مراد سنة ١٩٤٤ ، ص ٧٠ ، وانظر أيضا ، بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة عربية للدكتور - فؤاد زكريا ، سنة ١٩٦٢ ، ط ص ٧٩ .

مؤمنين بهذه النظرية وأصبح العالم فى نظرهم آلة ضخمة ، الانسان فيها مسمار صغير مغلوب على أمره فى الحركة والسكون ، وهذا هو ما عبر عنه « هلمولتز » فى القرن التاسع عشر بقوله « ان الهدف الأخير من العلم الطبيعى بأكمله هو أن يتحلل كلیة فى الآلية الميكانيكية » وهو ما صرح به اللورد « كلفن » من انه « لا يستطيع أن يفهم شيئا اذا تعذر عليه أن يصنع له نموذجا آليا ميكانيكيا » (١) .

وربما تغير مضمون هذه الحتمية بعض الشيء عند أنصار المادية الجبلية فهم لم يسلّموا بالحتمية الميكانيكية كما أبرزها « نيوتن » و « ولا بلاس » على الرغم من أنهم قالوا بأن « الطبيعة والمجتمع الانسانى ، عبارة عن مجموعة من الأشياء والعمليات التى تتحكم فيها السببية الموضوعية ، ويسيرها نظام من القوانين الحتمية ، وليست هى وليدة الاتفاق أو التحكم ، فالقوانين حقيقة موضوعية موجودة فى الخارج كوجود الظواهر نفسها ، ولها وجودها المستقل عن وجود الانسان وأدراكه وموصافاته ومصطلحاته ، وتعارض المادية الجدلية بهذا الموقف دعوات الذاتية و « اللا أدرية » فى الفلسفة عند « كانت » وهيوم « وماخ » ، والننى تنكر موضوعية قوانين الطبيعة وتقول بأن الانسان هو الذى يفترض نظاما من القوانين فى « الطبيعة » ، وأنه يصور عالما هو فى حد ذاته غير موجود ولا يمكن التذبذب به أو التعرف عليه (٢) .

ولا شك انه مع التسليم بوجود الفوارق بين وجهة النظر فى الحتمية كما تمثلها المادية الجدلية وعند كل من ثيوتن « ولا بلاس » جميعا يتفقون على شروط معينة .

---

(١) أحمد هاشم الشريف ، الحتم والحرية فى القانون العلمى ، القاهرة سنة ١٩٧١ ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) محمد فرحات عمر ، طبعة القانون العلمى - القاهرة سنة ١٩٦٦ ، ص ٤٣ حيث يذكر ما يراه « كارول بېرسون » فى كتابه قواعد العلم The Grammar of Science أن الانسان هو صانع وخالق القانون الطبيعى وأن الانسان هو الذى يمنح الطبيعة هذه القوانين كما يرى هنرى بوانكاريه فى كتابه قيمة العلم La Valeur de la Science الذى صدر فى مارس سنة ١٩٠٥ أن قوانين الطبيعة هى عبارة عن رموز Symbols واصطلاحات عرفية .

١ - أن كل الظواهر محتمة بالضرورة عن طريق على وشروط معينة .

٢ - أن الضرورة العامة للظواهر مرتبطة بمسألة مادية العالم ، وتعنى أن جميع الأشياء فى العالم هى المادة ومنتجاتها وأن كل ما يحدث فى العالم المادى يحدث عن طريق الشروط الواقعية للعالم المادى .

٣ - أن صورة وجود المادة هى المكان والزمان وكل الأشياء تحدث منهما ، وهى اجزاء عضوية ومستمرة للعمليات التى حدثت فى الزمان الأولى وما الضرورة العامة الا تعبيراً عن هذه الوحدة الزمنية والاستمرار الزمنى على أساس الحتمية .

٤ - أن هذا البحث ينتج منطقياً عن عمومية « القانون العلمى » الذى يسير جنباً الى جنب مع ضرورة الظواهر وحتميتها (١) .

الجبرية والحتمية : الحتمية فى معناها السابق تختلف عن الجبرية Fatalism التى تنسب الفعل الى وجود أعلى ، وترى أن الحوادث محددة او مكتوبة سلفاً من حيث وقت حدوثها ومكانها وطريق وقوعها ، والجبريون كما يقول « جان فال » يعتقدون فى وجود عليّة كلية تحقق ارادتها مستقلة عن الانسان . اما الحتميون فانهم يرون أن كل فعل انسانى يخضع خضوعاً حتمياً لأحداث معينة ، وهذه الأحداث قد تكون فسيولوجية او سيكلوجية . وانصار الحتمية قد يستندون فى براهينهم على بيانات مستمدة من الفيزياء كقانون المحافظة على الطاقة او مستمدة من الفسيولوجيا كالمبدأ القائل بأن كل شيء فى الانسان لا يفسر الا ارتكازاً على معطيات خارجية ، او مستمدة من الاقتصاد كما فعل « كارل ماركس » او من الايديولوجية كما فعل « أوجست كونت » عندما قال ان الافكار هى التى توجه العالم (٢) .

---

(١) د. محمد مهران ، مشكلة الحتمية فى العلوم الطبيعية مجلة الجمعية الفلسفية العربية ، عدد ما يو سنة ١٩٦٧ ، ص ٣٩ - ٤٠ .  
(٢) طريق الفيلسوف ، ترجمة عربية للدكتور أحمد حمدي محمود - القاهرة سنة ١٩٦٧ ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

فالحتم اذن يعنى علاقة شرطية بين السبب والمسبب ، اما الجبر فتعنى امرا مفروضا من اعلى ويخضع لارادة لا راد لقضائها ، وهنا يصبح ما قاله « بول موى » « ان الحتمية لا تؤكد ضرورة وقوع حادث معين مهما كانت سوابقه بل هى تؤكد ان هذا الحادث يتحدد ضرورة « عن طريق » سوابقه ، فالجبرى يرى ان الفعل هو الضرورى اما المؤمن بالحتمية فتهمه العلاقة بين الحادث وشروطه ، فالضرورة التى تؤكد الحتمية ضرورة مشروطة « (١) » .

## الفرع الثانى

### اركان المذهب الحتمى

#### ( ١ ) فكرة السببية

اهمية السببية : العلية او السببية هى الفكرة القائلة بأن أى شيء - يمكن أن يحدث دون سبب ، وأن أى حادث فى الكون تحكمه علاقة العلة والمعلول . ومبدأ الحتمية يقوم على سيادة السببية « فى الطبيعة ودعاة المذهب الحتمى لا يقصرون مجال نظريتهم على العالم المادى فحسب بل يمدون نطاقه ليشمل كل وجود فى هذا الكون ، وهو ما جعل « هاكسلى » يقول « اننا لسنا سوى حلقات فى سلسلة عظيمة الاسباب والنتائج تؤلف فى اتصال لا ينقطع ما هو كائن وما قد كان وما سيكون » .

والسببية هنا تطلب منا الاعتقاد بأن جميع حركات الاجسام البشرية بما فيها تلك الحركات التى تعزى عادة الى الارادة يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً بالاسباب الفيزيكية ، « فاذا ما وجدنا أن الارادة يعقبها عادة الحركة المرادة ، فينبغى الا نفهم من ذلك أن الارادة هى مسبب الحركة ، اما تفسير هذه الواقعة فهو أن عوامل فيزيكية معينة يشملها السبب الاجمالى للحركة الجسمية لها آثار ذهنية كما أن لها آثاراً فيزيكية سواء بسواء ، والحركة الجسمية المشار اليها هنا ما كان لها أن تحدث ما لم تسبقها حالة معينة من الحالات الفيزيائية ، وهذه الحالة

الفيزيائية لا يمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغبة فى هذه الحركة الجسمية ، وتبعاً لهذه النظرية فإن جميع ألوان الإرادة هى مصاحبات ضرورية لحالات فيزيائية معينة ، ومن ثم فإنها لابد أن تكون محددة تحديداً تاماً مثل الحالات الفيزيائية ذاتها « (١) » .

ويحاول الفيلسوف الحتمى أن يتخطى فى هذا الصدد اعتراضاً أساسه أن عموم السببية هذا ينفى المسؤولية الخلقية ، فيقول إن حرية الإرادة وليس الحتم هو الذى يتعارض مع المسؤولية « فإذا كان من الممكن أن يعاقب الإنسان أخلاقياً ، أعنى إذا ما كان مسئولاً بحسب ذلك يرجع إلى أن فعله الخاطيء هو محصلة طبيعته ، أى تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن فى تكوينه الذهنى ، ولأننا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير العقاب من طبيعته إلى أحسن (٢) » . ويؤكد ذلك عالم النفس « ماكس وجل » بقوله « ولو صحت وجهة النظر العارضة أعنى لو كانت أفعال الإنسان الإرادية لا تتحكم فيها أساساً ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهنى فإن الأساس الوحيد لعقابه لابد أن يكون فى هذه الحالة انفعالا من انفعالات الغل Resentment أو الانتقام (٣) » ، فبينما يرى الملاحتمى أن الإرادة متى كانت محتومة فليس هناك ما يبرر العقاب فإن أنصار المذهب الحتمى يقولون « إن هذه الحجة اللاحتمية تركز على فهم عتيق عفا عليه الزمان لمعنى العقوبة القانونية إذ هى تفترض أن الغرامة والسجن ... الخ لها مقصد انتقامى أى أن المجتمع يلجأ إليها لى يثأر من المجرم ، إن هذه الفكرة الهمجية لا مكان لها فى فلسفة العقوبة الحديثة المستنيرة التى تجعل للعقوبات مقصدين ، الأول حماية المجتمع عن طريق الحد من خطورة المجرم لا سيما إن كان من معتادى الإجرام وهذا يعنى عادة نوعاً من الحبس ، الثانى إصلاح مرتكب الجريمة عن طريق إعطائه مجموعة جديدة من الدوافع قد تكون مثلاً على اجتماعية أعلى قيمة إذ اتضح أنه غير قابل للتأثر بهذه المثل ، أو عن طريق الخوف الناتج عن تجربته الراهنة مع القانون ، وهذا الهدف

(١) د. زكى نجيب محمود ، المرجع السابق ص ٢٢٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

الثانى للعقاب أعنى هدف إعادة التكييف هو الذى يمثل أهمية متزايدة فى فلسفة العقوبات الحديثة ، ومن الواضح أن مثل هذا الهدف يفترض التسليم بالحتمية إذ أن السلوك البشرى يرجع الى عوامل معينة هى دوافعه ، والقانون يتدخل لتغيير دوافع المجرم ولو كان هذا كله وقتا ضائعا - أى لو كان اللاحتتمى على حق وكان فى استطاعة المجرم أن يسلك بطريقة اعتباطية دون نظر الى العوامل المتحكمة - فكيف تفسر عندئذ ارتفاع نسبة المجرمين السابقين الذين يصالحون وتستقيم أحوالهم (١) . ففكرة السببية تجعل الفيلسوف الحتمى يرى أن العقاب والمكافأة يحددان السلوك المقبل للفاعل تحديدا سببيا .

## (٢) أماكن التنبؤ :

امكان التنبؤ يعنى أن الكون كله - أى حركة الأشياء وسُوك الانسان - تسير فى طريق واحد وليس هناك احتمالان أو كما يقول « اسبينوزا » الشيء لا يمسى احتماليا الا لعدم معرفتنا به (٢) . فكل شيء يمكن التنبؤ به لو توافرت لدينا معلومات كافية ، وهذا يعنى « أن حالة الكون الحاضرة تتقرر تماما على ما حدث فى لحظة ماضية ، وكل حدث يحدث بالضرورة ، وليس ثم بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث بل هناك طريق واحد مفتوح هو التتابع الضرورى بالفعل وخطة الكون كله من أضال التفاصيل موضوعة مقدما وضعا تاما ، فلا شيء جديد ولا يمكن أن نتوقع شيئا جديدا ، وامكان التنبؤ هذا هو ما جعل عالم الطبيعة الذى عاش فى بداية القرن العشرين « بروفيسور » « أدنجتون » يقول « أن المذهب الحتمى الذى كان يأخذ به عالم الطبيعة فى الماضى كان نوعا خاصا هو ما أسميه بامكان التنبؤ وهو يفترض أن هناك نسقا منظما من القوانين بحيث لو اعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم خلال اللحظة الأولى من عام ١٦٠٠ مثلا فاننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حالة العالم لآى تاريخ لا حق .

---

(١) هنترميد ، المرجع السابق ص ٣٢٣ ، وواضح من طريقة عرضه للمشكلة تعاطفه مع المذهب الحتمى حيث يرى أن علم النفس سوف يؤدى الى تسوية مشكلة حرية الارادة ، المرجع السابق - ص ٥٨ .

(٢) بول موى ، المرجع السابق ص ٨٤ .

وكذلك طبقا لآى تاريخ ماض (١) . وهذا ينطبق على السلوك الانسانى بالطبع ، فصاحب المذهب الحتمى يعتقد ان موقفه هو أساس كل سلوك ، كما يتضح من أن كل مجتمع مبنى على الثقة المتبادلة بين أعضائه بعضهم البعض ، فنحن نتوقع من الناس أن يسلكوا بطرق معينة لأننا اكتشفنا منبهات او عللا معينة تؤدى الى استجابات او معلومات محددة ، وعندما يخيب الناس أملنا يكون ذلك دائما استثناء على الطابع العام لسلوكهم ، ولولا هذه النسبة من القابلية للتنبؤ لما كان الاتصال الاجتماعى العادى عشوائيا فحسب بل لما وجدت علوم كعلم النفس أو علم الاجتماع (٢) ، ولو كانت أعمال الانسان لا تتبع قوانين لا تتغير لكان من المستحيل أن نتطور بالتنبؤ عن السلوك الانسانى والتحكم فيه عن طريق زيادة معرفتنا بالانسان (٣) .

### الفرع الثالث

#### مبدأ الحتمية والعلوم الانسانية

اسفر انتصار العلم فى القرن التاسع عشر عن تعميم مبدأ الحتمية ثم جاءت الفلسفة الوضعية على يد الفرنسى « اوجيست كونت » لتخضع المعرفة الانسانية لمنهج جديد فى البحث والتفكير عقيدته الأساسية كما يقول Levy Bruhl هو المبدأ الحتمى ، فجميع الظواهر تخضع لبعض القوانين وهذا هو المجد الاسمى للعلم والفلسفة الوضعية ، وفى دروسه الفلسفية الوضعية صاغ « كونت » مذهبه على النحو التالى « ان جميع الظواهر سواء اكانت عضوية أم غير عضوية طبيعية أم خلقية فردية أم اجتماعية تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغير مطلقا (٤) » .

---

(١) « مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى » نقلا عن د. زكى نجيب محمود

المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

(٢) هنترميد ، المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .

(٣) ول ديورانت ، مباحث الفلسفة ، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى - القاهرة

سنة ١٩٦٢ ، ص ١٠٣ .

(٤) ليفى بريل فلسفة أوجست كونت ، ترجمة د. محمود قاسم ، القاهرة

ط ٢ ص ٩٧ - ٩٩ .



ووفقا لهذا المنهج ساد الاعتراف بمبدأ «الحتمية فى ميادين العلوم الاجتماعية واتجه علماؤها الى اعتبار حتمية السلوك الانسانى احدى المسلمات ، وحدث ذلك ثورة فى هذه العلوم نشير الى بعض منها .

**فى علم الأخلاق :** (١) أنكرت الفلسفة الوضعية كل اتجاه يهدف الى القول بوضع اسس نظرية تحكم السلوك الانسانى ، واستبعدت من مجال عملها «العلل الأولى والتفكير الميتافيزيقى ، وقصرت بحثها على دراسة المحسوس من خلال منهج يرفض كل ما لا يثبت بالتجربة ، وعلى هذا أصبحت الأخلاق علما وضعيا يبحث فيما هو كائن بالفعل دون أن يهتم بما ينبغى أن يكون ، أى أنه لم يعد فلسفة قيم وانما مجرد عادات اخلاقية كما سماه « ليفى بريل » الذى انتهى الى نفى التصور المثالى لعلم الأخلاق باعتباره علما معياريا ، والتأكيد على أنه ليس سوى وصف للأفعال الخلقية » ، وتتميز الأخلاق الوضعية بأنها نسبية وليست مطلقة ، وتخضع لظروف المجتمع وأحواله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ولقد تأكد هذا الاتجاه الوضعى فى دراسة الأخلاق على يد أتباع المنطقية الوضعية المعاصرة وانتهى موقفهم باستبعاد الأخلاق والعلوم المعيارية عامة من مجال البحث العلمى (٢)

### فى الأدب والفن :

انعكس المذهب الوضعى على الأدب والفن وكان من آثار نهضة العلوم الطبيعية فى القرن الماضى - كما يقول « د. شوقى ضيف » أن

---

(١) والحق أن ليف بريل يمثل أهم مفكرى علم لأخلاق الوضعى وكان مهتما بفكرة المسؤولية ، وفى عام ١٨٨٤ نشر رسالة .  
L'idée du Responsabilité

تم ظل يواصل العمل لتدعيم مذهبه فى علم العادات الأخلاقية حتى وفاته .  
انظر فى ذلك مقدمة ترجمة لكل من كتابى أوجست كونت وعلم العادات الاخلاقية حيث يقدم محمود قاسم تحليلا لمذهب ليفى بريل وأيضا انظر الفصل الخاص عن « علم العادات الأخلاقية » فى كتاب د. محمد السيد بدوى الاخلاق - القاهرة ١٩٦٧ ص ٢٣٢ .

(٢) د. محمد السيد الجليند ، مشكلة الخير والشر فى الفكر الاسلامى ،

القاهرة ط ١٩٧٧ ص ٤١ ، ٤٢ .

{ ٩ - المسؤولية الجنائية }

سيطرت مناهجها وقوانينها على البحوث الأدبية سيطرة أدت الى ظهور ما يمكن ان نسميه « بالتاريخ الطبيعى للأدب » عند طائفة من النقاد ومؤرخى الآداب فى مقدمتهم « سانت بيف » « تين » و « برونتيير » فقد مضوا ينكرون «التذوق الشخصى وكل ما يتصل بالتذوق وأحكامه واخذوا يحاولون فى قوة وضع قوانين ثابتة للأدب لاثبات قوانين العلوم الطبيعية ، قوانين تطبيق على كل الادباء كما تطبق قوانين الطبيعة على كل الجزئيات وكل الكائنات ، وفى رأى أصحاب هذا الاتجاه أن من أشد الأمور خطأ أن يقال ان كل أديب كيان مستقل بذاته ، فضلا عن أن يقال ذلك فى أثر من آثاره قصيدة أو قصة أو مسرحية ، انما الأديب وكل آثاره وأعماله ثمرة قوانين حتمية عملت فى القديم وتعمل فى الحاضر وتظل تعمل فى المستقبل ، وهو يصدر عنها صدورا حتميا لا مفر منه ولا خلاص اذ تشكله وتكيفه حسب مشيئتها وحسب ما تحمل فى تضاعيفها من جبر والزام (١) . هذا ما فعله « سانت بيف » فى مؤلفه : « أحاديث الاثنين » وتلميذه « تين » فى تاريخ الأدب الانجليزى « اما ثالث الثلاثة فى هذا الاتجاه القائم على منهج العلوم الطبيعية وقوانينها الحتمية وهو « برونتيير » فقد حاول مثلما فعل « لومبروزو » فى ظاهرة الاجرام - أن يطبق ما كتبه « دارون » عن علم الأحياء فى كتابه : « أصل الأنواع » وما رسمه فيه من نظرية فى التطور أو نظرية فى النشوء والارتقاء محاولا أن يجسد هذه النظرية فى الأدب وأنواعه فأصدر فى عام ١٨٩٠ مؤلفه « تطور الأنواع الأدبية » حيث يطبق على مختلف الاجناس الأدبية القانون الأساسى للتطور عند كل من « دارون » و « هرييرت سبنسر » (٢) .

### فى علم النفس وعلم الاجتماع :

لقد كان اثر المبدأ الحتمى على علمى النفس والاجتماع واضحا وطبيعيا ، فهى علوم ناشئة لم تستكمل بعد أدواتها ، ولأنها تريد أن

---

(١) شوقى ضيف ، البحث الأدبى ، القاهرة ، سنة ١٩٧٧ ط ٢ ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٤ وأيضا بينروبى ، التيارات المعاصرة فى

الفلسفة ترجمة عبد الرحمن بدوى ، سنة ١٩٦٢ ، ط ١ ص ٣٤ .

وانظر أيضا نفس المرجع حديثا عن تين ص ١٩ - ٢٥ .

تؤكد ذاتها كعلم ، وكان المبدأ السائد « لا علم بدون حتمية » وترتبه على هذه المقولة حقيقة لا تقبل الجدل فى نظر المنطق العلمى المسلم بالحتمية هى خضوع كافة الظواهر الطبيعية والاجتماعية للقوانين التى لا تعرف الاستثناء باعتبار أن كل ظاهرة تقود الى أسبابها التى تجعل ترتيب النتائج مسألة حتمية لا جدال فيها ولا استثناء (١) ، ومن هنا أصبحت هذه العلوم أسيرة المنهج الطبيعى ، فظهرت فى علم النفس على سبيل المثال المدرسة السلوكية حيث وضع « واطسون » الأمريكى أسس هذه المدرسة معتمدا على ما وصل اليه الروسى « بافلوف » فى تجاربه على انعكاس اللعاب عند الكلام « وهى تجارب أسفرت عما أسماه علماء النفس بالفعل المنعكس الشرطى ، وهكذا خضع السلوك الانسانى عندهم الى حتمية لا فكاك منها ، أما الارادة أو حريتها فليست الا وهما أو كما يقول : « آيزنك » : من المشكوك فيه أن تكون لعبارة جرية الارادة أى معنى (٢) .

أما علم الاجتماع فلم يكن أمامه الا هذا الطريق - الطريق الحتمى - فعملماؤه الأوائل هم أبناء «كونت» مؤسس الفلسفة الوضعية ، وحتى لو تجاهلنا « كونت » واعتبرنا « سان سيمون » هو مؤسس علم الاجتماع فان « سان سيمون » ذاته يؤكد ضرورة بحث الظاهرة الاجتماعية حسب المنهج الذى تتبناه العلوم الطبيعية الأخرى ، وقد شدد على ذلك فى مؤلفه : « مذكرات عن علم الانسان » الصادر سنة ١٨١٣ والذى بحث فيه هذه النقطة تحت عنوان « نحو نظام علمى جديد (٣) . أما « كونت » فقد أعلن بصراحة هذه الحتمية حيث قال : « أن جميع الظواهر سواء أكانت عضوية أو غير عضوية طبيعية أم

---

(١) انظر د. عبد المنعم عبد الرحيم العوضي « مقدمة فى أصول الدراسة العلمية للأجرام » ، سنة ١٩٧٨ ط ٢٤٥ ، ص ٤٤١ - ٤٤٥ .

(٢) هـ . ج . آيزنك ، الحقيقة والوهم فى علم النفس ، ترجمة رؤوف نظمى . سنة ١٩٦٩ ، ص ٢٨٤ .

(٣) انظر أرمان كوفليه ، المدخل الى علم الاجتماع ، ترجمة نبيه صقر ، بيروت سنة ١٩٦٠ ، ص ٣٩ وأيضا الفصل الرابع الخاص بالحتمية فى علم الاجتماع ، ص ١٣٤ - ١٥٦ ، انظر أيضا د. طلعت عيسى ، سان سيمون ط ١ سنة ١٩٥٩ حيث يورد ص ١٤٣ - النص الفرنسى لهذه الفقرة منقولاً عن كتاب « سان سيمون » .

خلقية فردية أم اجتماعية ، تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغير مطلقا (١) . وعلى هذا الأساس يقيم الفرنسي « دور كايم » مذهبه بعد ذلك ، حيث يبين فى مقدمة كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » أن غرضه الرئيسى هو أن نطبق على السلوك الانسانى المذهب العقلى العلمى بأن تبين أنه اذا نظر اليه فى الماضى فانه يمكن ارجاعه الى علاقات « علة ومعلول » (٢) ، وقد استمرت هذه النظرة فى علم الاجتماع رغم كل التغيرات التى أحدثها القرن العشرون ، بل ان الفلسفة الماركسية قامت بتلقيح الفكر الاجتماعى باتجاهات جديدة للمعرفة ربما اهمها « علم اجتماع المعرفة » والذى يقوم بدراسة العلاقات بين البيئة أو الوجود الاجتماعى والمعرفة الانسانية ومحاولة التعرف على تأثير هذا الوجود فى موضوعية المعرفة أو حياد الفكر الانسانى ، وقد استخدم بعض رجال القانون هذا الاتجاه الاجتماعى الجديد فى تدعيم بعض المذاهب المعاصرة فى الفكر القانونى بوجه عام (٣) .

هذه بعض آثار المبدأ الحتمى على العلوم الانسانية ، ويمكن بسهولة تلمس آثاره الأخرى على الاقتصاد وفلسفة التاريخ وخاصة فى الاتجاه المادى الماركسي ، وحسبنا هذا دليلا على الجو الفكرى الذى خلفه انتصار المبدأ الحتمى ، ولم يكن بدعا ان يتأثر القانون الجنائى والعلوم الجنائية بالاتجاه السائد مثل غيرها من العلوم الانسانية .

### الحتمية فى المجال الجنائى :

استولت موجة الايمان بالحتمية على كل فروع المعرفة ، وبدأ البحث عن أسباب الظاهرة الاجرامية فى ضوء الاعتقاد بالحتمية ،

---

(١) ليفى بريل « أوجست كونت » المرجع السابق ، ص ٩٧ .

قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم ، سنة ١٩٦١ ص ١٨ .

(٢) قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، ترجمة محمود قاسم سنة ١٩٦١ ،

ص ١٨ .

(٣) يعد كارل ما نهايم ، رائد هذا الاتجاه وكتابه ، الايدولوجيا والطوباوية»

خير تعبير عن هذا العلم .

وهو اعتقاد يجعل السلوك الاجرامى ذا سبب « باعتبار أن تلك الحتمية كمسلمة افتراضية معناها وجود أسباب وعلل وراء كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية ، ومن هذا المنطلق كان البحث وراء أسباب الاجرام ولم تكن المدارس الوضعية فى الفكر الجنائى الا صدى للحتمية فى المجال غير الجنائى (١) . واذا كانت الدراسات القانونية آخر من تتلقى اصداء الفلسفة وتطورات العلم حيث أن رجل القانون لا يفضل الانقلابات الفكرية التشريعية، الا أن خطورة هذا التخلف تتجلى عندما يتجاوز الفكر العلمى تلك المرحلة التى بدأت اصداؤها تتردد فى الميدان القانونى فيجد الباحث القانونى نفسه فى مأزق شديد .

وقد اتجه بعض علماء الاجتماع وعلى رأسهم « جورجفتش » وبعض علماء القانون وفى مقدمتهم « هوريو » الى محاولة التقريب بين الحقيقة التشريعية والقانونية من جهة والحقيقة الاجتماعية من جهة أخرى (٢) . ومثل هذا الاتجاه سوف يمنع المساحة الزمنية التى قد لا تعبر بين ما يصل اليه العلم والفلسفة ، وبين صدى ذلك فى دنيا القانون .

---

(١) د. عبد المنعم العوضي ، المرجع السابق ، يراجع الفصل الثالث كله وعنوانه « حقيقة الوضع لمسألة البحث عن أسباب الاجرام على ضوء من فكرة الصراع بين الحتمية واللاحتمية » وهو عرض مفصل وغير مسبوق فى بابيه ، ص ٢٣٤ وما بعدها .

(٢) جان لاكروا ، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية ، ترجمة د. يحيى

هويدى ، القاهرة ، سنة ١٩٧٥ ، ص ٢٢٨ .

## المطلب الثانى

### نقد الفلسفة الحتمية

عرضنا فيما سبق للمبدأ الحتمى باعتباره الأساس الفلسفى للمسئولية الاجتماعية والتزمنا الحياد فى تقديم أفكاره كما عبر عنها دعائه ورجاله ، فالموضوعية فى هذا الصدد أمر هام ، ومن الخطر دائما بالنسبة لوضوح أى عرض مذهبى وبالنسبة لفهم أجزائه فهما عميقا أن تقاطعه لحظة بعد أخرى بما تسوقه من اعتراضات . لقد أحجمنا أثناء العرض فى توجيه أية ملاحظات نقدية ، ولا شك أن المبدأ الحتمى كان مرآة عاكسة لكل ما فى القرن التاسع عشر من تقدم علمى ، وأيضا من تخلف روحى وانه لأمر غريب حقا أن يصبح الانسان مجرد شيء محكوم لا يملك أمر وجوده (١) ولا صنع قراره فى حياته اليومية وهو فى ذات الوقت محور الكون حيث أن الفلسفة السائدة لم تكن لتعترف بوجود الكائن الأعلى ، لقد كان « غياب الله » أو انكاره سمة أو ملمحا رئيسيا فى نظرة الحضارة الغربية - وخاصة فى القرن التاسع عشر - للحياة والكون والانسان ، وسوف ندون هنا ملاحظاتنا النقدية على أركان المذهب الحتمى فى فرع أول ثم نعرض أزمته فى القرن العشرين فى فرع ثان .

---

(١) انظر جان فال ، المرجع السابق ، ص ١٨٣ ، الفصل الخاص بالعلية .

## الفرع الاول

### ملاحظات على المذهب الحتمى

#### ١ - نقد فكرة السببية

يقدم أنصار الحرية أكثر من دليل على حرية الارادة الانسانية وينكرون الاسس التى يقوم عليها المذهب الحتمى ، بل انهم يرون انه لا يقوم فى المجال الانسانى على أسس علمية ، وأول أفكار الحتمية وأكثرها انتقادا فكرة السببية التى شغلت بال الفلاسفة والعلماء ولا زالت مصدر حيرة وقلق فى مجال القانون .

ولن نستعرض هنا فكرة السببية كما ظهرت فى تاريخ الفلسفة (١) . ولكن تاريخها يؤكد أنها فكرة غير محددة وغير مؤكدة ، وقد انقسمت عند « جاليليو » الى فكرتين تدل الأولى على التعاقب فى الزمن وتدل الثانية على الضرورة العقلية ، نجدها كتعاقب زمنى عند فيلسوف تجريبى مثل « هوبز » ونجدها كضرورة عقلية عند « اسبينوزا » « وديكارت » وغيرهما من المثاليين .

وقد وجه الفيلسوف الانجليزى « هيوم » نقدا عميقا الى فكرة السببية ، فقد اعتقد أن تأثير خيالنا وحده هو الذى يجعلنا نعتقد أن فى العلة قوة هى التى أحدثت المفعول ، فعندما تصطدم احدى كرات « البلياردو » بكرة أخرى فلا يعنى هذا وجود قوة ما فى احدى الكرتين قد خولت لها الحق فى أن تسمى علة حركة الأخرى ، فليس هناك أى ضرورة ، كل ما هناك هو التعاقب والتعاقب فقط ، فليس علمنا بالرابطة السببية فى أى حالة من حالاتها علما « قبلها » مستقلا عن مصادر الخير

---

(١) بيردوكاس - المذاهب الفلسفية الكبرى ، الطبعة العربية ، ترجمة جورج يونس بيروت سنة ١٩٦٠ ، ص ١٧٥ . حيث يقول « فى نهاية القرن التاسع عشر توصل العقل الانتقادی الذى تخلى عن أهدافه الاجتماعية وأثقاله العاطفية الى انكار ذاته بذاته وذلك بتركه الحرية الانسانية .

الحسية فى اثبات صدقه (١) والخبرة تقدم لنا الشيئين احدهما قبل الآخر ونحن نظن أن أسبقية أحدهما تجعله علة للآخر بينما ليس هناك سوى التعاقب بحيث لا ندرى شيئا عن ماضى الشيء أو سوابقه .

« والواقع أن لفظ السببية أسىء استخدامه بكثرة حتى أن العلماء قد قاموا أخيرا بمحاولة جادة لحذفه تماما من مصطلحاتهم ، يقول أحد هؤلاء العلماء انى لآمل أن يستغنى العلم فى المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة بوصفها فكرة غامضة ، ويقول « رسل » فى نفس المعنى ، أود . . أن أذكر أن كلمة السبب قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم مما جعل حذفها التام فى مصطلحات الفلسفة أمرا مرغوبا فيه ، ويقول الكاتب نفسه « أن ما جعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو أنه لا وجود لمثل هذه الأمور فى الواقع (٢) » .

هذا هو موقف علم الطبيعة المعاصرة من فكرة السببية ، وهى حتى عند المتمسكين بها ليست إلا الاطراد الذى نلاحظه فى تسلسل الأحداث وتتابعها ، ولو أننا فهمنا من اللفظ شيئا اعمق من ذلك فإننا فى هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود ، وعند ذلك سوف يصدق ما يقوله عنه جيمس « فى ارادة الاعتقاد » انه فارغ يخفى فحسب مطلبنا لنا هو أن تسلسل الأحداث وتتابعها سوف يظهر يوما ما نوعا اعمق من الارتباط بين شيء وشيء آخر أكثر من مجرد الترابط الاعتيادى الذى تبدو عليه الظواهر الآن . وهذا هو الشيء الذى دفع « جون ديوى » الى أن يعلن قانون السببية ليس سوى مجاز (٣) ، فالسببية وسيلة لربط الحوادث فى تاريخ متصل وليست تعنى علة ومعلولا ، فهى حكم وصفى ليس الا ، فحادثة دخول الرصاصة فى القلب - كما يقول ديوى - انما هى مقوم من المقومات التى تتألف منها

---

(١) زكى نجيب محمود ، د. ديفيد هوم ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٧٠ وإيضاً جان فال ، المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٢) زكى نجيب محمود ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ - ٢٠٠ .

(٣) المنطق ، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٦٩ ، ص ٦٨٤ ، وانظر أيضاً المثال الذى يقدمه ص ٦٨٧ .



حادثة مفردة هي حادثة الموت وليست هي بالحادثة التي سبقت الموت ، فالمذهب القائل بأن السببية قوامها علاقة بين حادثة سابقة وحوادث لاحقة هو اذن مذهب نشأ على خلط مهوش لفكرتين من طرازين مختلفين (١) ، وهذا يعنى ان فكرة السبب فى العلوم الطبيعية غير محددة ، وفى ميدان العلوم الاجتماعية يصعب الاخذ بفكرة السبب طبقا لمفهومها الطبيعى (٢) واصبح القول بوجود علاقة علة ومعلول فى السلوك الانسانى بمعناها الطبيعى مجرد ادعاء لا دليل عليه . ذلك ان الخاصية الجوهرية لسببية الظاهرية ( أو سببية الظواهر ) هى النظام الزمنى الموضوعى طبقا لقانون عام ، لكن الخاصية الاساسية للسببية النيومائية « أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية ، هى المبادرة الذاتية طالما انها - اى السببية النيومائية - تدخل بحرية تلك « الحلقات فى سلسلة الطبيعة ذاتها فانها لا يمكن أن تكون جزءا من النظام الزمنى ، ان افعال « مثل هذه الاسباب النيومائية ، ليست « حوادث » تبدو ناتجة فى الأحداث التى سبقتها فى العملية الزمنية ، انها بالأحرى « متوسطات تظهر فى عملية السير هذه وتكون تطورها التالى ، ومن هنا فان كلمة « ينبغى » يكون لها معنى بالاشارة اليها . واليها وحدها ، لأننا كما يقول بحق « كانت » « نونظرنا الى مجرى الطبيعة وحده لوجدنا ان كلمة ينبغى ليس لها أى معنى كان ، فهى تعبر عن فعل ممكن لا يمكن أن يكون أساسه شيئا آخر غير تصورى فحسب « أى انها لا يمكن أن تكون ظاهرة ، وهذا التصور هو تصور غائى لما هو قيم ولما هو خير ، وبذلك فان عالم الغايات الذى تحصل فيه لا يزال يتميز عن عالم الطبيعة الذى تكون فيه بغير معنى ، ففى احد هذين العالمين تظهر الحوادث متحدة مع الحوادث التى سبقتها وفى العالم الآخر تبدأ الافعال فى تحقيق غايات مقبلة (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٩٠ .

(٢) بل ان فكرة القانون فى ميدان العلوم الطبيعية خضعت لعدة تطورات انظر رسالة محمود فرحات عمر ، طباعة القانون العلمى ، القاهرة سنة ١٩٦٦ وخاصة المقدمة من ص ١٣ - ٢١ ، وقد اصبح القانون العلمى فى آخر تطوراتها كما يرى « بيرسون » حالة مختصرة عن كيفية حدوث التطورات وأصبحت القوانين احتمالية احصائية لا حتمية .

(٣) زكى نجيب محمود ، رسالة الجبر الذاتى ، ص ٢٠٦ .

## (٢) : نقد امكان التنبؤ

لا شك أن صيغة « لا بلاس » المشهورة تؤكد أن المعرفة الكاملة للكون - كما هو موجود فى أية لحظة معينة - لابد أن تعطينا معرفة كاملة عما يحدث من الآن فصاعدا وإلى الأبد ، ولا شك أن هذه الصيغة البارعة ليس لها مكان فى الحقيقة، فعلى الرغم من تزايد المعرفة العلمية فإنها تكشف اتساع المجهول أمام العقل البشرى، كما أن الحوادث ليس لها طريق واحد مفتوح كما يقول الحتميون ، بل هناك بدائل ممكنة تتعلق بسيرالحوادث فى المستقبل ولم يعد العلم المعاصر يعتمد على هذا اليقين الخرافى ، بل المبدأ السائد فى العلم الآن « لم يعد يبحث عن اليقين لكنه يبحث عن الاحتمال المرجح فى وقوع حادثة ما » أو أن قانوننا من قوانين الطبيعة قانون صحيح . وهذا يعنى أن جميع قضاياها لها طابع احصائى : فسلوك الوحدات الذى يعزى الى الاحصائيات هو سلوك غير حتمى والنتائج الاحصائية لا تعطينا الا نتائج احتمالية ترجيحية فحسب » ، ويقدم عدد كبير من العلماء والفلاسفة عدة اعتراضات تؤكد عدم امكان التنبؤ فى ميدان العلم الطبيعى من أهمها أن حدود قدرتنا فى التحليل لا يمكنها أن تقدم لنا المعطيات التى تكفل التنبؤ ، ولذلك سوف يكون من اللغو أن نقول « اننا اذا ما قدمنا لنا المعطيات الدقيقة فى لحظة معينة » فسوف يمكن التنبؤ بالظروف فى لحظة « لا حقة (١) لأن المعطيات فى لحظة معينة » لا يمكن أن تعطى بدقة وذلك طبقا لنظرية النسبية .

بل ان بعض فلاسفة العلم يرى أن امكانية التنبؤ هذا ليس له صلة بالمبدأ الحتمى حتى على فرض وجوده يقول « جون كيمنى » أن مشكلة التكهّن هذه لا علاقة لها البتة عما اذا كان الكون محتوما بشكل غامض من الاشكال بل انها تتعلق بطاقتنا البشرية على تفهّم الكون - أن تقدير مدى التكهّن بالمستقبل ودقته بوسائلنا المحددة هو مشكلة

---

(١) ١٠ س . ادنجتون ، مبدأ الاحتمية والمذهب الحتمى « محاضر الجمعية الارسطية ، المجلد العاشر ص ١٥٥ نقلا عن د . زكى نجيب محمود رسالة الجبر الذاتى ، ص ٢٤٣ .

علمية فى كل مرحلة من مراحل التفهم (١) ، وطالما ان العلم لا يقدم لنا الا قوانين وصفية فسوف تبقى قدرته على التنبؤ اليقيني على نحو ما يرى الفيلسوف الحتمى - معدومة - ، وهنا يصدق ما يقوله « ادنجتون » ، لابد لى ان اوضح ان النظرة العلمية للمذهب الاحتمى لا تعنى ان هناك احيانا استثناءات من المذهب الحتمى . لكنها تعنى ان كل ظاهرة هى لا حتمية بدرجة كبيرة او صغيرة (٢) . وهذا ما اكده العلم المعاصر وتلك ازمة الحتمية فى القرن العشرين .

## الفرع الثانى مبدأ الحتمية فى القرن العشرين

ادى التقدم العلمى فى ختام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الى تجاوز الحتمية فى العالم المادى ، فقد أخذ الشك يتزايد حول صحة هذا المبدأ ولم تسفر أبحاث العلماء الا عن نتائج معاكسة لما يؤكده الحتميون « وهكذا نشأ مبدأ لا حتمى نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية *Quanto* وانتشرت بين علماء الفيزياء الجديدة او « الميكروفزياء » وهى نزعة احتمالية مؤداها أن ليس فى عالم المادة سوى قوانين احصائية ، فالقوانين الطبيعية لا تختلف عن القوانين الاجتماعية فى انها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلية الا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحتمية التى نشاهدها فى مستوانا ليست الا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة ، فهى اذن وليدة قوانين احتمالية أولية وليست وليدة عملية حتمية صارمة (٣) » ، فالنتائج اذن احتمالات وهذا تأكيد على ان تقدم العلم لم يكن فى صالح المبدأ الحتمى يقول فى ذلك *Louis de Broglie* « ان معظم علماء الفيزياء العملية فى الوقت الحاضر يذهبون الى أن قيمة الظواهر المرئية بالعين المجردة ليست سوى وهم منشؤه حساب المتوسطات فهى مجرد مظهر احصائى . صرف (٤) » .

(١) جون كيمنى الفيلسوف العلم ، ترجمة د. أمين الشريف ، بيروت ، سنة ١٩٦٥ ص ٢٧٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(٣) د. زكريا ابراهيم ، المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

**مظاهر الازمة :** لقد كانت نظرية النسبية وما قدمته من نسبة كل من الزمان والمكان وتغيرهما حسب المادة من أهم الأسباب الى نفى اليقين فى العالم المادى وظهور فكرة الاحتمال فى القانون العلمى اما اكتشاف العالم هيزنبرج Heisenberg لما أسماه « بمبدأ اللاتعين » او عدم التحديد ، فهو يقضي على مقولة « لا بلاس » مؤكدا استحالة التنبؤ بما سيحدث حتى لو أتيحت لنا معرفة جميع الشروط ، وسبب ذلك كما يقول « هيزنبرج » انه لا يمكن معرفة جميع الشروط اذ ان نصف هذه الشروط لا يوجد الا بعد وجود الظاهرة ، وتأكيذا لوجهة النظر هذه أثبت العالم نفسه « استحالة قياس وضع أى جسيم وسرعته فى وقت واحد قياسا دقيقا محكما ذلك لانه كلما كان قياس الوضع دقيقا محكما كان تحديد الحركة بعيدا عن الدقة والعكس بالعكس (١) .

فامكان التنبؤ وهو العمود الفقرى للمبدأ الحتمى امر غير حتمى ويمكن القول مع « جان فال » « ان المستقبل لا يمكن التنبؤ به خطأ المذهب الحتمى كله انما يرجع الى تصويره المستقبل على غرار الماضى ، ونحن اذا رجعنا الى الوراء سيبدو لنا كل شيء خاضعا للحتمية ، ولكن اذا نظرنا الى الامام - تنبؤيا - كما قال جيمس - فى هذه الحالة لا يبدو امامنا غير المستقبل بمظهره البعيد كل البعد عن الحتمية (٢) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٢) طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

# المبحث الثاني

## المدراس الجنائية

### فى المسؤولية الاجتماعية

#### تمهيد :

لا مندوحة أمام الباحث المعاصر وهو يدرس اشكالية المسؤولية الجنائية من أن يفلت من اسار النص القانونى وينطلق فى آفاق المعرفة الرحبة ، فالمدارس الجنائية المعاصرة بكل افكارها الجامحة والكابحة ليست وليدة المشرع بقدر ما هى من صنع التطورات الاجتماعية او صدى لفتوحات العلم الحديث ، ولم يكن الاصرار على بحث الاساس الفلسفى للمسؤولية الاجتماعية الا اقتناعا شخصيا بسلامة هذا المنهج فى تناول المادة الجنائية حيث يصدق لدى ما قاله « أوجست كونت » ان كل دراسة منعزلة لمختلف العناصر الاجتماعية هى بالضرورة غير رشيدة وعقيمة .

وستتناول موضوعنا هذا فى مطلبين :

المطلب الاول : المدرسة الوضعية الايطالية •

المطلب الثانى : اتجاهات الدفاع الاجتماعى •

## المطلب الأول

### المدرسة الوضعية الايطالية

من الصعب تقدير المدرسة الوضعية دون العودة الى جذورها فهي وليدة التقدم العلمى فى القرن التاسع عشر وانعكاس لمبدأ الحتمية فى تطبيقه على السلوك الانسانى بصفة عامة والسلوك الاجرامى على وجه الخصوص ، حامل لوائها فى البداية ليس رجل قانون محترفا بل ليس رجل قانون على الاطلاق وانما هو طبيب ايطالى استهوته الفتوحات العلمية فى عصره فدخل بها عالم القانون فى الوقت الذى اهتزت فيه أسسها العلمية . وسوف نتناول الموضوع هنا من خمسة فروع ..

الفرع الأول : المصادر الفكرية للمدرسة الايطالية .

الفرع الثانى : أفكار المدرسة الوضعية .

الفرع الثالث : نقد أعلام المدرسة الوضعية .

الفرع الرابع : نقد أفكار المدرسة الوضعية .

الفرع : الخامس : نقد المدرسة الوضعية كلمة اخيرة .

## الفرع الأول

### المصادر الفكرية للمدرسة الايطالية

القرن التاسع عشر بكل تياراته هو المصدر الاصيل للمدرسة الايطالية ويمكن الاشارة الى أهم الشخصيات التى تعد مصادر مباشرة لأفكار هذه المدرسة .

### أولا : أوجست كونت (١)

وهو فيلسوف الوضعية الكبير وأيا كان الراى حول مدى أصالته ، فان أهم ما يعنينا فكره الذى نرى فيه مصدرا لما انتهى اليه الفكر الجنائى لدى المدرسة الايطالية .

أولا : مبدأ الحتمية : حدد كونت صيغة هذا المبدأ على النحو التالى :

« ان جميع الظواهر سواء أكانت عضوية أم غير عضوية طبيعية أو خلقية فردية أو اجتماعية تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغيير اطلاقا وهذا المبدأ هو العقيدة الأساسية الأولى فى الفلسفة الوضعية بأسرها على حد تعبير Levy Bruhl (٢) ، وهذا يعنى ان الطبيعة والانسان ظاهرتان كونيتان يحكماها قانون واحد هو الحتمية .

ثانيا : الانسان مجرد حيوان : كان السائد قبل المذهب الوضعى ان الخلاف بين الحيوان والانسان اختلاف فى الطبيعة وليس اختلافا فى الدرجة ، « ولا تعترف الطريقة الوضعية بهذا المبدأ ولا بالنتائج التى تستنبط منه ، ويوجه المذهب الوضعى النقد الى فكرة الانسان المتميز بالطبيعة ويرى انها محض خيال ، والمذهب الوضعى لا يعنيه الفكرة التى يكونها الانسان عن نفسه وعن علاقاته بالكائنات الحية الأخرى ، فهذه الفكرة تدخل فيها عناصر من أصل دينى وميتافيزيقى ، ووجود هذه العناصر تفسره اسباب تاريخية ، وانما تهتم هذه الطريقة بملاحظة طبيعة الانسان فى علاقاته الحقيقية بالكائنات الأخرى وسرعان ما يحتل الانسان الذى ننظر اليه هذه النظرة مكانه فى السلم «الحيوانى» (٣) ،

---

(١) لدراسة حياة أوجست كونت ومؤلفاته يراجع ما يلى :

أ - لفى بريل : أوجست كونت ، ترجمة د. محمود قاسم ، القاهرة بدون تاريخ وهو من وجهة نظرنا أهم المؤلفات عن كونت .

ب - د. مصطفى الخشاب ، أوجست كونت ، القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) لفى بريل : أوجست كونت ، ترجمة د. محمود قاسم ، ط ٢ القاهرة

بدون تاريخ ، ص ٩٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

ذلك أهم ما يعيننا فى فلسفة « كونت » وهى فلسفة « أثرت وحددت - الى مدى كبير سير الفلسفة وتطورها فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . . . وليس من شك فى انه لا يجوز التحدث عن سيادة الوضعية سيادة مطلقة لأنه قبلها وفى عصرها انبثقت تيارات أخرى وفى نفس القوة ، لكن من الصحيح أن فكر « كونت » يمثل ينبوعا عميقا لبعض الاتجاهات المميزة فى كل ميادين الحياة » (١) .

### ثانيا : تشارلز دارون

حيوانية الانسان أو أصله الحيوانى جزء مهم فى النظرية الدارونية ولم تكن فكرة التطور إبداعا داروينيا حيث كان القرن التاسع عشر مهيا فكريا لها ، بل ان العلوم الفيزيائية ، كانت قد اتخذت بالفعل اتجاهها تطوريا فى نظرتها للأشياء بل ان فكرة التطور ذاتها لها تاريخ قديم يمدده الفيلسوف البريطانى « رسل » (٢) الى « أنا كسيمندر » الفيلسوف اليونانى كما أن لها تاريخا يبدأ بعد « دارون » لدى « سينسر و « هكسلى » و « فرانس جالتون » و « جورج رومانز » فى بريطانيا و « جربى رايت » فى الولايات المتحدة الامريكية ، وأهمية دارون يحددها بوضوح أحد كبار علماء الانتربولوجيا الامريكيين وهو الاستاذ « كروبر » Alfred Kroeber حيث يقول بأن هناك « نوعا من عدم التناسب بين الاسهام المحدود الذى أسهم به « داروين » فى العلم والذى ينحصر فى وضع وتجسيد مبدأ الانتخاب الطبيعى ، وبين كل هذا التأثير الهائل الذى تركه تأسيس هذا المبدأ البيولوجى على العلم الكلى » (٣) ، وهذا يعنى أن فكرة الأصل الحيوانى للانسان ليست أمرا ذا قيمة لدى العلماء المعاصرين بل وحتى الانتخاب الطبيعى الذى يسنده العلماء الى « دارون » ليس الا فكرة أخذها عن « مالتس » فى مقاله عن السكان كما يقول « رسل »

- 
- (١) ج . بنروبى ، « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا » ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ج ١ ، ص ١٦ .
- (٢) برتراندرسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ج ٣ ، ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٣٤٣ وعن حياة دارون يراجع مقدمة الترجمة العربية لكتاب أصل الأنواع للاستاذ اسماعيل مظهر ، ط ١٩٧٣ ، ص ١ - ١٠٠ .
- (٣) د . أحمد أبو زيد ، النشوء والارتقاء ، العدد السابق ، ص ٣ .



والحق أن نظرية دارون كما يقول الدكتور عز الدين عيسى - ما تزال حتى الآن مجرد نظرية ولم تصل إلى مرتبة الحقيقة العلمية (١) .

### ثالثا : كلود برنار

« كلود برنار » أحد العلماء الفرنسيين الذى بدأ أثره واضحا منذ بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فقد تولى استاذية علم الفسيولوجيا بكلية العلوم بجامعة باريس خلال فترة امتدت أربعة عشر عاما من ١٨٥٤ - ١٨٦٨ كما شغل كرسي العلوم الطبية فى الكوليج دى فرانس بالإضافة إلى عضويته فى أكاديمية العلوم وفى الأكاديمية الفرنسية بل عين فى عام ١٨٦٩ عضوا فى مجلس الشيوخ الفرنسى ، وهو صاحب عدد من الدراسات الطبية الهامة من بينها دراسته فى فلسفة العلوم والتى اسمها « المدخل إلى دراسة العلم التجريبي » وهى مؤلف أصدره عام ١٨٦٥ وفيه أكد أن جميع الظواهر الحيوية تخضع لمبدأ الحتمية العلمية كما تخضع له سائر الظواهر الطبيعية وهذه الفكرة كانت - كما يقول الدكتور يوسف مراد والذى أصدر الترجمة العربية لهذا المؤلف عام ١٩٤٤ - هى القضية الكبرى التى دافع عنها « كلود برنار » فى دروسه ومؤلفاته بكل قوة وإخلاص محييا بالأدلة التجريبية على الحجج والتأويلات التى كان يؤمن بها أنصار المذهب الحيوى ، وكان من البديهي فى نظر « كلود برنار » أنه لا بد من التسليم بحتمية جميع الظواهر الطبيعية بما فيها الظواهر الحيوية للتمكن من إنشاء العلوم ، وأن القضية الأساسية التى تقوم عليها جميع العلوم الطبيعية هى أن جميع الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة فى إمكان المجرب كشفها (٢) ، والمعرفة فى نظره أساسها التجربة فهى وحدها التى تعلمنا على حد تعبير « كلود برنار » نفسه ، خلاصة القول عند « برنار » - كما يحدد هو - أن ظواهر الأجسام الحية مثل ظواهر الأجسام الجامدة تسودها حتمية ضرورية .

---

(١) د. يوسف عز الدين عيسى ، الداروينية فى الميزان ، مجلة عالم الفكر

عدد ٤ مجلد ١١ سنة ١٩٨١ .

(٢) د. يوسف مراد ، مقدمة « المدخل إلى الطب التجريبي » القاهرة

ط ١٩٤٤ ، وعن هذا الكتاب يقول برجسون ، « المدخل إلى الطب التجريبي » كان بالنسبة للعلوم الطبية العملية ما كان « مقال فى المنهج » لديكارت « بالنسبة للعلوم المجردة ، أنظر بنوربى مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا المرجع السابق ، ص ٢٧٤ .

( ١٠ - المسؤولية الجنائية )

## الفرع الثانى

### افكار المدرسة الوضعية

ان اهم ما يعنينا فى افكار المدرسة الوضعية - من جهة نظر المسؤولية - انها طرحت مبدأ « حرية الاختيار » معلنة فى صراحة حتمية السلوك الاجرامى ، « ومبدأ الحتمية فى تحليل اسباب الظاهرة الاجرامية » خصيب فى نتائجه ، فاذا كان المجرم منقادا الى الجريمة فلا وجه لاسباغ اللوم على مسلكه ولا محل لاسناد المسؤولية الى أسس اخلاقية، وانما يسأل مسؤولية اجتماعية باعتباره مصدر خطورة اجرامية على المجتمع ويتفرع من ذلك امران :

**اولهما :** ان يتجرد التدبير الذى يتخذ قبله من كل معانى اللوم والجزاء ، ليغدو مجرد وسيلة دفاع اجتماعى بهدف توقي الخطورة الاجرامية اى مجرد تدبير احترازى " Mesure de Surété " قبلها .

**ثانيهما :** الا يكون « لموانع المسؤولية » محل ، فكل مجرم - ولو كان مجنوناً - هو مصدر خطورة ولا بد من تدبير يتخذ فى مواجهتها (١) .

فالمسؤولية هنا قانونية « ومن ثم فكل التقسيمات التى تتعلق بالقصد الجنائى والجنون والمسؤولية المقيدة، والعمد والخطأ غير العمدى تصبح لا جدوى منها » (٢) ، وهذا التحول فى النظرة الى المسؤولية ليس جديداً كل الجدة ، بل هو نتاج طبيعى للتركيز على شخص المجرم اى للاهتمام بفعل الجريمة دون الاهتمام بفعل الجريمة ذاته ، وهو اتجاه فى البحث تمتد أصوله فى ظهور ما يسمى بعلم الفراسة والذى يحكم على اخلاق الانسان بناء على قسّمات وجهه ، بل ظهر فى هذا العلم فرع

يسمى « فراسة الدماغ » وهو يسعى الى معرفة قوى النفس عن طريق دراسة الجمجمة وأشكالها ، وربما كانت أول دراسة منظمة للمبحث الأول هي تلك التى نشرها Js. Lauater ( ١٧٤١ - ١٨٠١ ) كما ظهر المبحث الثانى فى صورة منظمة على يد فرانز جول F. E. Gall ( ١٧٥٨ - ١٨٢٨ ) كما يمكن ارجاع هذا الاتجاه الى دراسات الطب العقلى للجناح الشاذ والتى ارجعت الجناح الى الجنون الخلقى Moral Insanity والذى قام به كل من بينل P. Pinel ( ١٤٧٥ - ١٨٢٦ ) واسكويرول J.E.D. Esquirol ( ١٧٧٢ - ١٨٤٠ ) و بريتشار J.E. Pritchard وموريل B.A. Morel ( ١٨٠٩ - ١٨٧٣ ) ومؤسس علم النفس الجنائى ، دسبين P. Despine ( ١٨١٣ - ١٨٩٢ ) ( ١ ) .

هذه هي الطلائع التى اسفرت فى الثلث الاخير من القرن التاسع عشر عن قيام المدرسة الايطالية .

وقد اختلف اعلام المدرسة الوضعية فى بعض التفاصيل بل أحيانا فى كثير من الجزئيات ووجه اللاحق منهم النقد الى سابقة ، ولكن هناك ارضية مشتركة يقف عليها الجميع وهى اهم ما تعنى الباحث فى المسئولية ، وهذه الارضية قوامها ملمحان رئيسيان هما فوق النقد والتعديل لدى كل المؤمنين بالمدرسة الوضعية .

#### الملمح الاول : حتمية السلوك الاجرامى .

#### الملمح الثانى : اعتبار الجريمة حالة مرضية .

وسوف نعرض فيما يلى افكار المدرسة الوضعية من خلال اعلامها وامامنا هذه الملامح التى تشكل الوجه الحقيقى للمدرسة الايطالية .

### أولا : شيزار لومبروزو

وقد قيل عنه أنه أبو علم الاجرام الحديث ، ولم يكن الرجل فقيها في القانون وإنما هو طبيب دفعته أبحاثه التجريبية الى دراسة السلوك الاجرامى ، وقد نشأ منذ البداية أثرا على فكرة الاختيار الحر متمسكا بالمذهب الوضعى يقيم دراساته على ما انتهى اليه « دارون » (١) ويؤسس تفسيره للسلوك الاجرامى على حتمية بيولوجية لا يملك الانسان لها دفعا ولا يستطيع من اسرها فكاكا، وقد استعان «لومبروزو» بغرضين أساسيين لتفسير مجرمه المطبوع استعار أولاها من علم الأجناس البشرية الطبيعى ، والاخرى من علم طب الأمراض العصبية، لقد أراد أن يقول أن المجرم المطبوع . . . . إنما يخلق مجرما نتيجة ردة وراثية أو ان اجرامه يرجع الى مرض الصرع (٢) ، ولقد أصدر « لومبروزو » كتابه « الانسان المجرم » ١٨٧٦ وتوالت بعد ذلك طبعاته ، وفكرة الردة أو النكسة الوراثية تمثل حجر الزاوية لدى « لومبروزو » حتى انه أعلن أنها فكرة هبطت عليه فى احدى لحظات الالهام يقول : « لم تكن هذه مجرد فكرة بل ومضة الهام فعندما نظرت الى هذه الجمجمة تكشفت لى طبيعة الانسان المجرم على انه كائن مرتد وراثيا يحمل فى شخصه الغرائز الوحشية التى تسم الانسانية فى مراحلها البدائية والحيوانات الدنيا ، وهذه الردة الوراثية تكشف عنها تشريحا ما يسم المجرم من ضخامة الفكين وبروز الوجنتين ، وكثافة ظاهره فى «الحاجبين ، وخطوط منفصلة فى راحة اليد ، وضخامة فى حجم العين ، وكبر حجم الأذنين وبروزهما الى الخارج وهذه الصفات التى تسم المجرم بالفطرة تسم كذلك الانسان المتوحش والقردة ، كما يسم المجرم بالفطرة كذلك انعدام حساسيته بالألم ، وحدة فى النظر واستخدام الوشم والافراط فى الكسل ، وميل الى التهلك والعريضة ،

---

(١) انظر فى مدى تأثير لومبروزو ، بأبحاث دارون .

Donnedieu de Vabres : Traité de Science Penitantiare, Paris

1947 M 66. P 36.

(٢) د. عدنان الدورى « الجريمة والمجتمع » ، مجلة عالم الفكر ،

الكويت ، عدد أكتوبر ١٩٧٣ ، ص ٣٠ .

ورغبة ملحة للشر فى ذاته ، والميل لا الى ازهاق حياة ضحيته فحسب بل وتشويه أعضائه وتمزيق جلده والشرب من دمه كذلك (١) .

وهذا النص الذى يكشف فيه « لومبروزو » عن صفات خلقية وأخرى خلقية فى مجرمه المطبوع ، وهذا النص له أهميته لدلالته على أهم ما تراه المدرسة الوضعية بوجه خاص و « لومبروزو » بوجه أخص .

فالجريمة هنا حتمية لأنها وراثية .

والانسان هنا حيوان لأنه يعود باجرامه الى أصله ويشير « لومبروزو » هنا الى القرد ليقدم لنا الدليل الواضح على مدى التزامه بنتائج الداروينية الأولى وعلى مدى صلته بالطلائع الأولى لعلم الفراسة .

والنص بعد ذلك يوحى بمنهج الرجل فى البحث وهو منهج قوامه التأمل الذى يستلهم لا التجربة التى تصل الى نتیجتها عبر سلسلة من الأخطاء ، والا ففى أى معمل استطاع « لومبروزو » ان يكتشف كل هذه الخصائص الجسمية والنفسية للمجرم باعتبارها علامات تميزه عن الانسان السوى .

### ثانيا : انريكوفرى

وهو الرجل الثانى فى المدرسة الوضعية الايطالية بدأ جهوده مبكرا بالهجوم على مبدأ حرية الإرادة عندما قدم رسالته لليناس ١٨٧٨ ، وكان موضوعها « نفى الاختيار الحر فى المسؤولية الجنائية » وتوالت أبحاثه بعد ذلك فصدر له كتابان أولهما عن علم الاجرام والثانى فى علم الاجتماع الجنائى ، وقد حدد « فرى » موقفه من مذهب الحرية فى معرض المقارنة بين المذهب الوضعى ودعاة المسؤولية الأدبية يقول « كلانا يتحدث لغة مختلفة فنحن نرى المنهج التجريبي الاستقرارى

---

(١) لومبروزو ، الانسان المجرم ، والنص نقلا من كتاب محمد عارف ،

« الجريمة والمجتمع » ، المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

المفتاح لكل معرفة وهم يرون أن كل شيء يمكن استنتاجه بواسطة الاستنباط المنطقي والرأى التقليدى ، هم يرون أن الحقيقة ينبغي أن تترك المجال للقياس أما نحن فنرى الفيصل فى الحكم للحقائق وأنه لا يمكن وجود أى استدلال بدون الحقائق ، هم يرون أن العلم لا يحتاج لغير الورق والقلم والحبر أما الباقي فينسب من العقل المزود بالقراءات الوفيرة ، أما العلم بالنسبة لنا فيستلزم قضاء وقت طويل فى دراسة الحقائق واحدة تلو الأخرى وتقديمها وردها الى عناصرها العامة ، واستخلاص الأفكار الأساسية منه « (١) ، وهو قول شبيه بما قاله « أوجست كونت » فى دروسه الوضعية بل يكاد يتطابق معه .

وقد أعلن « فرى » أن مبدأ « الاختيار الحر ليس الا وهما تصوره فقهاء القانون الجنائى التقليديون ، فالمسئولية الجنائية قائمة بالنسبة لكل مجرم تبعا لخطورته الاجرامية وليس وفقا لدرجة جسامته فعلة ، فالانسان مسئول عن افعاله بسبب أنه يعيش فى جماعة » (٢) .

والمجرم عند « فرى » مدفوع الى الجريمة تحت وطأة ظروف داخلية واخرى خارجية لا يستطيع من اسرهما فكاكا . ولهذا « فقواعد المسئولية الجنائية المبنية على افتراض حرية التصرف فى كل كامل الاهلية الجنائية لم تعد تتفق وفقا لرأى « فرى » مع ما وصلت اليه دراسات الانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع الجنائى ، فالانسان ليس له مطلق التصرف وارادته ليست حرة بالشكل الذى يبيح للمشرع أن يبنى المسئولية الجنائية على أساس تلك الحرية » (٣) ، فالفعل الاجرامى عند فرى لا خيار فيه والمسئولية تجد أساسها فى دفاع المجتمع عن خطر يهدده ، فلولا المجتمع أو الحياة الاجتماعية لا نتفت المسئولية ، وتأسيس المسئولية على الخطورة الاجرامية دعا « فرى » الى التفكير فى وسائل جديدة لقمع الجريمة غير الوسائل التقليدية

---

Ferrie, The Positive School of Criminology (English) (١)  
ed. 1908, P. 244.

أشار اليه د. محمد عارف ، المرجع السابق ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٢) د. عبد الأحد جمال الدين ، دروس فى المبادئ الرئيسية فى القانون

الجنائى ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٧٤ ، ص ٣٩ .

(٣) د. مامون سلامة ، أصول علم الاجرام ، القاهرة ، ط ١٩٦٧ ، ص ٣٠ .

التي تقوم على مبدأ الردع والعقاب وليس على فكرة الدفاع الاجتماعي .

### ثالثا : رفائيل جاروفالو

وهو ثالث الأعلام في المدرسة الوضعية الإيطالية لا تختلف أصوله عن أخويه ولكنه وسع من دائرة العوامل الدافعة إلى الاجرام ، فلم يحصرها في الارتداد الوراثي أو الوسط الاجتماعي ، ورفض « جاروفالو » فكرة الإرادة وأقام المسؤولية على الدفاع الاجتماعي وقد أضاف إلى فكر المدرسة الوضعية تلك التفرقة التي اشتهر بها بين الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة أو الاصطناعية والواقع كما يقول - الدكتور مأمون سلامة (١) - أن القول بفكرة الجريمة الطبيعية ظاهر فيه التأثير الشديد بمنطق المدرسة الوضعية التي تعتبر مناهج التجريم ليس النص التشريعي بقدر ما هو الخطورة الاجرامية للفرد .

وإذا أردنا أن نجمل أهم أفكار المدرسة الوضعية في المسؤولية فيمكن حصرها فيما يلي :

١ - الإنسان مسير وهذا يعني حتمية السلوك الاجرامى .

٢ - رفض المسؤولية القائمة على الائم وإقامتها على الخطورة الاجرامية وهذا يعني احوال مسئولية قانونية محل المسؤولية الأخلاقية .

وكان طبيعيا بعد ذلك أن تدعو المدرسة الوضعية إلى وسائل جديدة للحيلولة دون الجريمة وأيضا إلى مفاهيم للمسؤولية مستحدثة تتفق مع الأساس الجديد للمسؤولية ، فالمجرم وفق هذه الاتجاهات ليس إلا مريضا والجريمة ليست سوى مرض بالمعنى البيولوجي .

## الفرع الثالث

### نقد أعلام المدرسة الوضعية

إذا كانت الفلسفة الوضعية رد فعل مباشر لسيادة مبدأ الحرية فى كل شيء وهى الميراث الروحى لحضارة أوربا فى القرن التاسع عشر ، فإن المدرسة الوضعية الإيطالية هى صدى جاء متأخرا لانتصار منهج العلوم الطبيعية القائم على مبدأ الحتمية .

وتقوينا للمدرسة الوضعية سوف يبدأ أولا بنقد جزئى للأعلام الثلاثة « لومبروزو » و « فرى » و « جاروفالو » لنرى الى أى مدى استطاعت هذه الأفكار أن تتجاوز زمانها ومكانها ومدى سلامتها ، ثم تقوم بعد ذلك بدراسة انتقادية للبناء الوضعى من زاوية المسئولية .

#### أولا : نقد « لومبروزو »

شدت نظرية « لومبروزو » فور ظهورها انتباه كل الباحثين فى الظاهرة الاجرامية سواء كانوا من رجال القانون أو من علماء النفس والاجتماع فماذا بقى من هذه النظرية ؟ وما هو مدى سلامة أفكارها ؟

لقد أعلن « لومبروزو » أنه المجرم نمط فيزيقى فريد فى خصائصه الجسمية والنفسية وأن حالته الاجرامية هى ارتداد الى أصله الحيوانى .

قد اشرت فيما سبق الى أن « لومبروزو » يعتمد على منهج تأملى أكثر من اعتماده على التجربة وقد وجه « فيرى » النقد الى زميله على أساس أنه وهو يبحث الجمجمة وأبعاد الوجه لم يلاحظ التفاوت فى الأعمار بين الأشخاص موضوع الدراسة ذلك أنه من الثابت أن هناك علاقة بين العمر وحجم الجسم بصفة خاصة (١) . والحق أن أدوات « لومبروزو » فى البحث لم تكن مكتملة فقد كانت معارفه الاحصائية

---

(١) د . عبد الأحد جمال الدين ، المبادئ الرئيسية ، المرجع السابق ص ٥٦ .



قنبلة ، وخطواته فى البحث غير معقدة ويستنبط القانون من حالات فردية لا تكفى لتأكيد نتيجة واحدة من نتائجه ولم يكن يفحص مادته التى يعتمد عليها بحيث تبنى مجموعة من الأبحاث المتناقضة أفضت به الى طريق مسدود .

### هل المجرم نمط فيزيقى ؟

هذا ما أعلنه « لومبروزو » بصورة أقرب الى السرد الروائى منها الى العمل العلمى ، وقد تسرب الشك الى نفوس الباحثين وحاولوا أن يفعلوا شيئاً لتأكيد صدق نظرية الرائد وعندما فشل الباحثون الانجليز والأمريكان فى اكتشاف هذه السمات التى ذكرها « لومبروزو » لدى غالبية المجرمين الذين درسوهم ذهب منهج « لومبروزو » كله هباء كما بقول ه . ج . آيزنك ( ١ ) .

وقد جاءت دراسة « شارلس جورنج » والتى نشرت نتائجها فى كتابه « السجين الانجليزى دراسة احصائية » لتحسم قضية النمط الفيزيقي للمجرم على النحو التالى :

١ - انكار وجود نمط جسمى جانح .

٢ - انكار وجود سمات جسمية وتشريحية للدلالة على الاجرام ، وقد ذكر جورنج نتائجه النهائية قائلاً .

« لقد قمنا بعقد مقارنة دقيقة أساسها كثير من الخصائص الفيزيكية بين مختلف فئات المجرمين وبين المجرمين كفتة ، وغيرهم من الأفراد الذين يطيعون القانون بيد أن النتائج التى توصلنا اليها لم تؤيد ما يبرهن على وجود ( نموذج فيزيقى اجرامى ) أو ما يبرهن على ادعاءات الباحثين من رجال الأنثروبولوجيا الجنائية ، والواقع أن احصاءاتنا قد أوضحت وجود نوع من التشابه بين المجرمين وغير المجرمين فيما يتصل بالمقاييس الأنثروبولوجية ومن حيث مدى وجود جوانب الشذوذ

الفيزيكية وبهذا تصبح النتيجة النهائية التى توصلنا اليها هى انه لا وجود للنموذج الاجرامى الفيزيقي « (١)

### هل الاجرام حالة ارتداد ؟

هذا ايضا ما قال به « لومبروزو » اعتمادا على النتائج التى تقدمه بها « دارون » واليوم أصبح هذا الجد الأعلى الذى يرتد اليه سلوك المجرم مجرد وهم وقد أصاب « تارد » كبد الحقيقة بقوله « اذا كان المجرم يذكرنا فى بعض سماته بالبدايى او بالمتوحش او بمن لم ينالوا من المدنية الا حظا ضئيلا فان هذا التشابه على فرض وجوده لا يفسر لنا سبب اجرامه ، وذلك لان البدائية ليست بتاتا مرادفا للاجرام (٢) ، ولقد تتبع تارد فى كتابه « الاجرام المقارن » فكرة الارتداء عند لومبروزو فهى على فرض وجودها قاسم مشترك بين المجرمين وغير المجرمين ، كما أن الشواهد الانثروبولوجية تدل على أن بعض من يعيشون فى مرحلة التوحش يخضعون لقوانين مجتمعاتهم وقواعدها الخلقية . كما أن اللغة الشائعة بين المجرمين ليست على الاطلاق شبيهة باللغات المستخدمة فى المجتمعات البدائية وحتى الوشم - الذى اعتبره لومبروزو سندا لنظريته - لم يوجد فى بعض القبائل ومن ثم لا يمكن اعتباره من الخصائص المميزة للبدائيين .

ان الأهمية الحقيقية « للومبروزو » لا تكمن فى قيمة نظرياته التى ذهبت هباء فهى ذات وجود تاريخى فحسب ، وانما أهميته هى فى التنبيه على ضرورة الاهتمام بالمجرم .

وعلى الرغم من كل سهام النقد السديد والتى وجهت للحتمية البيولوجية فى السلوك الاجرامى ، فهناك مبادرات معاصرة تسلك نفس الطريق ، هناك حقل جديد عرف « بالفزيولوجيا الجنائية » تناول مباحث الغدد الصماء والأمراض والعاهات والمناقص الجسمية فى محاولة علمية لاثبات مدى علاقة هذه الأمراض بتكوين السلوك

---

Goring : (The English Convict; A Statistical Study — (١)  
London 1913. P. 143.

(٢) د. السيد بدوى ، نظريات ومذاهب اجتماعية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٥٩ .

الاجرامى ، بل نشأت نظرية جديدة تسمى « الانحراف الكروموزومى »  
تقرر أن هناك كروموزوما اضافيا يمكن أن تعزى اليه الجريمة ، وعلى  
كل فان تلك النظرية تسير فى الاتجاه الذى انتهى اليه « لومبروزو »  
بعد تعديل نظريته والقول بأن المجرم بالولادة مريض بالصرع حيث  
يقول الأستاذ *lejeune* صاحب نظرية «الكروموزوم الاضافى  
» نحن نجهل كيف يغير الكروموزوم الانسان ولكننى أقرر أى حامل  
الكروموزوم الاضافى يعتبر مريضا « ( ١ ) .

### ثانيا : نقد فيرى

لقد أقام *د* « انريكوفيرى » تفسيره للسلوك الاجرامى على ثلاثة  
معروفة ، فقد اكد أن وراء الجريمة عوامل ثلاثة .

( أ ) **العوامل الشخصية :** وتتعلق بالطبيعة الداخلية للانسان  
سواء كانت تكوينه الجثمانى أو حياته النفسية .

( ب ) **العوامل الطبيعية :** وقد لمسها قبله « منتسكيو » فى مؤلفه  
« روح القوانين » ومن قبلهما « ابن خلدون » فى مقدمته الشهيرة  
وتتعلق هذه العوامل بالجغرافيا الطبيعية للمكان ، وفى طبيعتها المناخ  
والارض ودورة الفصول الأربعة وغيرها .

( ج ) **العوامل الاجتماعية:** وهى تتعلق بالبيئة وكل ما يحيط بها من  
احوال اقتصادية وسياسية وثقافية وروحية بل وبكل تراثها الحضارى  
من عادات وتقاليده وقيم وافكار ونظم وتشريعات .

هذه هى العوامل التى تكمن وراء الجريمة ومن خلالها يبنى  
« فيرى » منهجه فى معالجة السلوك الاجرامى ، وتحليله لأصناف  
المجرمين ، وتصوره لأنواع ردود الأفعال الاجتماعية التى تحدث من  
الجريمة .

ولقد وجه القاضي « جاروفالو » وهو ثالث الأعلام فى المدرسة

الوضعية كثيرا من الانتقادات على تقسيمات « فيرى للجريمة » ورأى أنها تفتقر الى التجانس والى الأساس العلمى ، وهو نقد ينسحب حقيقة على التقسيمات الوضعية لطوائف المجرمين ، فإذا كان من السهل والممكن والمفروض تصنيف المجرمين طبقا لجنسهم فيما إذا كانوا ذكورا أم اناثا ، أو وفقا لأعمارهم فيما إذا كانوا بالغين أو أحداثا ، وأيضا وفقا لماضيهم الاجرامى فيما إذا كانوا من معتادى الاجرام أو أن سلوكهم كان مفاجئا لمجتمعهم وربما لهم أيضا عند التفكير فيه ، إذا كان التقسيم لطوائف المجرمين وفقا لهذه المعايير يبدو أمرا سهلا وممكنا ومفروضا فإن أقل ما يوصف به التقسيم الوضعى لطوائف المجرمين أنه فضفاض فى مجال لا مندوحة فيه عن الدقة والاحكام .

حقيقة ليس من سبيل لانكار أثر التكوين الجبلى والبيئة الطبيعية والحياة الاجتماعية فى سلوك الانسان عموما وفى سلوكه الاجرامى بوجه خاص ، ولكن مصدر الجريمة لا يمكن فى هذه العوامل وحدها وتوافرها لا يحتم الجريمة . ان النقد الاساسى الذى يوجه الى العلامة « انريكوفيرى » انه فى خضم التأكيد على الوجه الاجتماعى لسلوك المجرم قد جهل أو تجاهل أن الجريمة هى ظاهرة قانونية بقدر ما هى ظاهرة اجتماعية ، وجانها القانونى هذا هو الاتجاه الذى ينبغى أن ننظر فيه عين رجل القانون ، وليس معنى هذا انكارا لدور الرجل ، فقد نجح « فيرى » فى اعطاء تصور متكامل لكيفية معالجة الجريمة كظاهرة انسانية عن طريق التخطيط لسياسة وقائية شاملة تتناول الناحية الاقتصادية والنظام السياسى للدولة وتنظيمها الادارى والمدنى والناحية الدينية والعائلية والتعليمية (١) .

وفى اعتقادى أن مساهمة فيرى الرئيسية فى ميدان العلم الجنائى نضهر فى السياسة الجنائية ، أما فى القانون الجنائى ، فإنه لم يحقق - بأفكاره فى الواقع - تقدما ملحوظا سواء فى مجال التجريم أو فى مجال العقاب . ولا زالت افكاره العقابية بغير صدق حقيقى اللهم الا باعتباره رائدا لمدارس الدفاع الاجتماعى

---

(١) د . عبد الأحد جمال الدين ، دروس فى المبادئ الرئيسية للقانون الجنائى ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

المعاصرة ، فقد سارت على قدمه فى الدعوة الى الغاء العقوبات جميعها واستبدال التدابير الاحترازية بها ، وقيمة الفكرة تأتى من قدرتها على العمل فى الأرضية الواقعية ، والغاء العقوبات بصفة مطلقة واحلال التدابير مكانها بصفة مطلقة ، هذه الفكرة لا تلائم الحياة الاجتماعية وتتعارض مع طبيعة الانسان .

### ثالثا : نقد جاروفالو

كما سبق القول فان أفكار هذا الرائد لعلم الاجرام لا تتقدم كثيرا عن فكر « لومبروزو » لقد اصر على ان المجرم له خصائص ارتدادية وان هناك تشابها بين المجرم وبين الانسان البدائى ، وأيضا الحيوانات العليا ، ولكن ميز بين ما سماه الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة وهى تفرقة لاقت بعض التأييد عند الأستاذ الدكتور على راشد ووصفها قائلا « ان هذه التفرقة هى أهم ما اسهم به « جاروفالو » فى ارساء اصول علم الاجرام » (١) وأعتقد أن هذه التفرقة - التى تعد أهم اسهامات جاروفالو - مصطنعة فى ذاتها وهى محاولة للخروج من مأزق ادت اليه أفكار المدرسة الوضعية حيث ان فكرة الارتداد ثبت عدم امكانية تعميمها ، وعندما رأى الرجل أن بحوث الواقع تدحض ما سماه « لومبروزو » المجرم بالميلاد أو المجرم بالفطرة حاول « جاروفالو » انقاذ البناء الفكرى للمدرسة الوضعية بما سماه الجريمة الطبيعية .

فما هى الجريمة الطبيعية ؟ انها على حد تعبير « جاروفالو » ، السلوك الذى يؤذى المشاعر الخلقية الأساسية عند الانسان ، وهى الشفقة واحترام ملكية الغير . وهذه المقومات الخلقية الأساسية توجد بأشكال متفاوتة فى كل مجتمع .

ولكن « جاروفالو » يوقع نفسه هنا - ومعه المدرسة الوضعية كلها - فى حرج شديد حيث يخرج على الأصول الفلسفية لمدرسته .

---

(١) د. على راشد . القانون الجنائى ، القاهرة ، دار النهضة العربية

ان وجود الجريمة الطبيعية يجد أساسه فى الأخلاق كفلسفة قيم أو علم معيارى وهو الأمر الذى ثار عليه الوضعيون ، فالأخلاق عندهم نسبية وهى كمفهوم علم عادات اخلاقية كما سماه « ليفى بريل » .

ان وجود قيم مطلقة يتعارض مع الأساس الفلسفى للمدرسة الايطالية وهذه - من وجهة نظرى - نقطة الضعف الأساسية فى أفكار « جاروفالو » ثم ان الجريمة باطلاق هى خروج على النظام الأساسى للمجتمع ، وقد تتعسف السلطة فى تصورهما لهذا النظام وفى وسائل حمايته فيتسع اطار التجريم ليشمل أفعالا قد لا تستأهل وصف الاجرام ، وهذا انحراف تشريعى واستبداد سياسى ولكنه لم يغير من جوهر الجريمة ، والحق أن هذه التفرقة التى انتهى إليها « جاروفالو » هى بحق - كما يقول دوركايم - وجهة نظره الشخصية التى كونها عن الحياة الخلقية (١) ، أن تعريف « جاروفالو » للجريمة فيه خلط - كما يقول دوركايم أيضا - بين الجريمة بمعناها العام وبين القول بأنه بعض أنواعها أو بعض صورها (٢) ، انه يتخيل أن كل صفة اجرامية لا تستطيع الاستمرار فى الزمان والمكان هى صفة غير طبيعية ، وهذا تجاهل لطبيعة الزمان فى حركته والمكان فى صيرورته وكلاهما أمران طبيعيان ، ثم من قال ان الأمر الطبيعى هو الخالد ، ان صفة الطفل وسلوكه يتغيران مع تقدم العمر ولكل مرحلة صفاتها الطبيعية وسلوكها الطبيعى وهكذا الاجرام .

ان الجريمة كحدث واقعى امر غير مرغوب فيه وهى كظاهرة اجتماعية وجود لا سبيل الى تلافيه .

وبعد فهذا تقويم جزئى لبعض ما طرحه أعلام المدرسة الوضعية من أفكار وفى الفرع القادام دراسة انتقادية لأسس المدرسة الوضعية .

---

(١) اميل دور كايم ، قواعد المنهج فى علم الاجتماع ، المرجع السابق

ص ١١٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٢ .

## الفرع الرابع

### نقد أفكار المدرسة الوضعية

توقف الفرع السابق أمام أعلام المدرسة الوضعية كل على حدة من أجل تعويم أهم الأفكار الخاصة بأساس المسؤولية الجنائية لدى « لومبروزو » ، « وجاروفالو » ، « وانريكو فيري » ، وفى هذا الفرع وقفة متأنية أمام البناء الفكرى للمدرسة الوضعية يكشف مدى صمود افكارها الأساسية للنقد ، لقد تذكرت الفلسفة الوضعية للارادة الحرة وانكرت المدرسة الوضعية الخطأ كأساس للمسؤولية الجنائية فالى أى مدى تستطيع هذه الأفكار التجسد فى أرض الواقع العملى ؟ هناك فكرتان أساسيتان لا خلاف عليهما لدى الوضعين جميعا ومن بينهم اقطاب المدرسة الايطالية وهما :

اولا : حتمية السلوك الاجرامى :

ثانيا : الجريمة مرض :

وواضح ان الفكرة الاولى تستوعب الثانية وكلاهما وجهان لعملة واحدة هو مبدأ الحتمية الذى يهيمن على الكون كما يريد الوضعيون .

### اولا : الجريمة ليست حتميا

لقد قيل عن المدرسة الوضعية الايطالية انها ثورة فكرية فى القانون الجنائى ، حيث اتفق اعلامها على التذكر لمبدأ الحرية واعتبروه مجرد وهم وشطحات فلسفة .. مثالية ، فالسلوك الاجرامى محتوم ، والجريمة قدر ، والمسؤولية الجنائية .. قائمة حيال أى شخص أيا كانت حالته الذهنية والعقلية ، وهى تتحدد طبقا .. لخطورة الجانى لا وفقا لجسامة الفعل .

« فالمسؤولية هنا اجتماعية لا يلزم فى تبريرها الركون الى مبدأ ميتافيزيقى كالاتقاد فى « الارادة الحرة » أو الاختيار ، وانما يكفى فى تفسيرها مجرد ان المجرم - حتى ولو كان فاقد الأهلية لجنون أو

علاهة فى العقل - يعيش فى المجتمع وأنه بارتكابه الجريمة قد افصح بصورة مؤكدة عن « حالته الخطرة » على أمن هذا المجتمع ونظمه مما يرر اخضاعه « للتدابير » التى تكفل حماية المجتمع من شره ، وهى غير «العقوبات » التى تنتهى إليها نظرية المسئولية الأخلاقية عملا بمبدأ العدانة وفكر الجزاء ، الخلاصة أن نظرية المسئولية الجنائية عند المدرسة الوضعية تتحرك على محاور مختلفة تماما عن تلك التى تتحرك عليها نظرية المسئولية الجنائية التقليدية فأساس المسئولية هو « الخطورة » وضرورات الدفاع الاجتماعى اعتمادا على مبدأ « الانسياق » وليس الأساس هو « الخطأ » أو «الذنب أى المسلك الآثم اعتمادا على مبدأ الاختيار وهى مسئولية لا تنتهى الى توقيع العقاب تحقيقا لمبدأ العدالة وفكرة الجزاء وإنما هى تقضى باخضاع المجرم « للتدابير » الملائمة لحالته ودرجة خطورته تحقيقا للمبدأ النفعى وفكرة الدفاع الاجتماعى . وتذهب نظرية المسئولية الاجتماعية أبعد من ذلك . فان المصلحة أو ضرورات الدفاع الاجتماعى تسمح باتخاذ « تدابير وقائية » ضد « الحالات الخطرة » التى تتمثل فى سلوك معيب سابق على وقوع أى جريمة لأنه يجب تجنب الضرر الذى يهدد بأحداثه أناس توجد دلائل قوية للاعتقاد فى أنهم سيكونون فى عداد المجرمين أى سيقدمون حتما على الاجرام ، فهنا كذلك تكون الحالة «الخطرة أو صفة الخطورة ....» هى الأساس والمبرر لاتخاذ مثل تلك التدابير ضد أناس لم يجرموا بعد بالفعل ، وواضح أن المدرسة الوضعية تصل بهذا الاقتراح الى هدم مبدأ القانونية الجنائية ذاته . فضلا عن مبدأ المسئولية الأخلاقية فلا يبقى فى الواقع شيء من مبادئ المدرسة التقليدية (١) » .

وهذا فى مجال المسئولية يعنى انقلابا كاملا . فالمسئولية القائمة على «الخطورة لا تفسح مكانا لأفكار كثيرة قام عليها البناء القانونى عموما والقانون الجنائى بوجه خاص وتعتبر أساسية فى المسئولية الجنائية ، ومن بينها فكرة العمد والخطأ ونظم المسئولية المخففة



والمشدة وموانع المسؤولية من صغر وجنون وغير ذلك ، وكلها افكار رئيسية فى مجال القانون .

والحق ان استبعاد العمد والخطأ من مجال المسؤولية الجنائية لقى اعتراضا حتى من أولئك الذين لا يرفضون فكرة المسؤولية الاجتماعية فالمفكر الفرنسي « جويه » وهو معاصر لأعلام المدرسة الوضعية الايطالية يرى فى مؤلفه « الاخلاق بلا الزام أو جزاء » خطأ هذه النظرة ويقول معلقا على المدرسة الايطالية « ان هذه المدرسة بعد ان أبعدت فكرة المسؤولية الميتافيزيقية تخطىء حين تظن انها مضطرة بحكم مبادئها الخاصة ان تبعد كذلك « العنصر الارادى القصدى » فان « لومبروزو » ، « وبرى » ، « وجاروفالوا » يرون أن الحكم القضائى لا يجب ان يتناول الا الفعل والا البواعث الاجتماعية أو المخالفة للمجتمع الذى أحدثته بدون أن يراعى تقدير الارادة الذاتية وما تمتاز به من قوة وضعف ، وقد اعتمد « جاروفالو » و « فبرى » على مثال ينقلب فى الحقيقة ضدهم اذ استشهدوا بنص فى القانون الفرنسى والقانون الايطالى يعاقب بالسجن والغرامة على جرائم القتل والضرب والجرح التى تحصل من غير ارادة من الجانى ، ففى رأيهما ان هذا النص لا يقيم وزنا لارادة المجرم بل ينصب على الحادث الخام بغض النظر تماما عن النية التى أملتة ، الا انه ليس صحيحا أبدا أن النص المذكور لا يقيم أى وزن لارادة المجرم ولو كان الضرب أو الجرح لا اراديين - والأصح انهما ناتجان عن ضعف تبصر وقلة انتباه - لو كانا غير اراديين بصفة مطلقة لما عوقب عليهما الجانى لأن العقاب لا يكون له عندئذ جدوى ، فالحقيقة انهما ينتجان من عدم الانتباه ، ولما كان الانتباه فعلا من أفعال الارادة كان من الممكن أن يستثار أليا بالخشية من العقاب وهذا هو السبب فى وجود العقوبة .

ان فى طبيعة الارادة ذاتها لا فى البواعث الخارجية فحسب شيئا من المخالفة لمصلحة المجتمع ومتى وجدت هذه المخالفة لمصلحة المجتمع وجب أن يكون ثمة جزاء اجتماعى ، فلا يجب إذن أن تعد العقوبة الانسانية من نوع الجزاء الطبيعى المزعوم الذى يستخرج نتائج فعل ما كالسقوط فى الماء مثلا بدون أن يعنى أبدا بالارادة أو النية التى سبقت هذا الفعل كلا . . . ان الجبرية الداخلية للفرد لا يمكن أن تفلت ( ١١ - المسؤولية الجنائية )

بصورة تامة من تقدير القضاء وكون القاضي غير مطالب بالتساؤل عما اذا كان الفعل حرا من الناحية الروحية الميتافيزيقية ليس ينتج عنه انه لا يجب عليه فى اية حالة من الحالات أن يهمل اعتباره مقدام الانتباه أو النية أى درجة الارادة التى تم بها هذا الفعل ، لقد أصبحت العقوبة اليوم مجرد تحوط اجتماعى . الا أن هذا التحوط يجب أن يتناول . فضلا عن الفعل ودوافعه الارادة التى تكمن وراء ذلك ، فان هذه الارادة ، كائنة ما كانت طبيعتها الميتافيزيقية هى من الناحية الكلية ، ذات قوة يجب أن تدخل فى الحسابات الاجتماعية ، ان المهندس الذى يبنى سد النهر لا يستطيع أن يهتم بحجم المياه فحسب ، بل لا بد له من أن يحسب حساب قوة التيار الذى يجرفها (١) .

ان « ج . هـ . جويو » هنا يؤكد انه حتى فى اطار المسؤولية الاجتماعية كما تقول بها المدرسة الوضعية لا يمكن الاستغناء عن الافكار الأساسية فى المسؤولية الجنائية .

ان المدرسة الوضعية فى المسؤولية دون أن يرى أصحابها - بدلا من اهتمامها بالفاعل كما تدعو وتريد - ومن هنا جاء تفريد العقوبة - فانها فى الواقع تهتم بالفعل سواء كان الفعل الحادث أو الفعل المحتمل .

ان الذى ينادى بالمسؤولية الاجتماعية يعتبر الفعل الحادث دليلا على الفعل المحتمل ، والخطورة فى الحقيقة هى الفعل المحتمل، والفعل الحادث مجرد كاشف عن الخطورة الكامنة ومعنى ذلك أننا فى المسؤولية الاجتماعية نعاقب على الفعل المحتمل لا على الفعل الحادث ، فاذا كانت المسؤولية الجنائية هى مسؤولية بالفعل وليست مسؤولية بالقوة فهذا يعنى أن المسؤولية الاجتماعية كما حددتها المدرسة الوضعية ليست مسؤولية جنائية فى التحليل الدقيق للفكرة ، ولهذا فان المفكر الايطالى « جراميتكا » كان منطقيا مع أفكاره عندما أعلن الثورة

---

(١) ج.هـ. جويو ، الاخلاق بلا الزام أو جزاء ، ترجمة د. سامى الدروبي انفاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، من الهامش وقد نقلت الفقرة على طولها لانها تؤكد نقد المدرسة الوضعية من مفكر يرفض المسؤولية الاخلاقية ويؤمن بالمسؤولية الاجتماعية ، انظر ص ٢٠٣ نفس المرجع .

على كل النظام الجنائي القوائم وطالب باستبداله بنظام آخر حاول مخلصا أن يقيمه ولو من عناصر أشبه باليوتوبيا (١) .

ان المدرسة الوضعية تقيم المسؤولية وتبرر العقاب « يتوقع أفعال متشابهة - وهذا هو « ميكانيزم الحتمية » - فى مبدأ إمكان التنبؤ - فى المستقبل فهى لا ترتبط بوقائع بل بممكنات يستطيع المجرم أن يبدلها بحيث اذا شاء المجرم أن ينفى نفسه فى جزيرة خالية كما يقول جويو - يستحيل عليه أن يرجع منها لم يكن للمجتمع الانسانى اى سلطان عليه (٢) .

وبعد ، فان اصحاب المسؤولية الاجتماعية يرون عن غير حق ان الجزء الجنائى هو الوحيد الذى يحافظ على أمن المجتمع ، بينما النظام القانونى فى حقيقة أمره يشبه الجسم الانسانى ، وفروعه مثل الاعضاء كل منها له دوره الخاص ويؤثر فى الآخرين ، وليس معنى انعدام الجزء الجنائى انعدام الجزء مطلقا ، ففى حالة المجنون على سبيل المثال لماذا نصر على مسؤوليته الجنائية ؟

لم يقل أحد ان على المجتمع أن يقف مكتوف اليدين حيال مجنون يمثل مرضه خطورة على أمن المجتمع ، كل ما هناك ان أنظمة قانونية واجتماعية أخرى هى التى تؤدى دورها فى هذه الحالة - وليس القانون الجنائى - ولا شك انه من الافضل تضيق نطاق القانون الجنائى حتى لا تفتتت السلطات على حريات المواطنين الى الحد الذى يطرح مبدأ هاماً وراسخاً مثل مبدأ الشرعية وهو ما تقودنا اليه المسؤولية الاجتماعية .

ثم هناك سبب اقتصادى . ان الجريمة مكلفة والتقاضى بطيء الاجراء واذا كانت الأمراض فى حاجة الى علاج سريع حتى يتم انقاذ

---

(١) يقول الدكتور عبد الأحد جمال الدين فى بحثه «فى الشرعية الجنائية» ان تداعى هذه الافكار منطقيا - أى تداعى أفكار المدرسة الوضعية - يؤدى الى انكار القانون الجنائى كله مجلة القانون والاقتصاد المرجع السابق .

(٢) جويو ، المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

المريض فان القاضي الجنائى فى حاجة الى الاناة حتى لا يعاقب  
البرىء .

### ثانيا : الجريمة ليست مرضا

ان حتمية السلوك الاجرامى افضت الى تصور خاطىء للجريمة  
فاعتبرها الوضعيون مرضا هى الصرع عند « لومبروزو » وهى الجنون  
عند غيره ، والحق أنه ليس هناك ما يربط بصفة حتمية بين المرضى  
والجريمة فكما يكون المجرم مريضا فانه يكون فى كثير من الأحيان فى  
افضل حالاته الصحية ، والمرض الذى نعينه هنا هو المرض بالمعنى  
الفسولوجى .

وقد لاحظ ذلك الأستاذ الفرنسى « بيرفاكيه » عندما قال « ان  
النظر الى الانسان المذنب على أنه ليس سوى مريض يحتاج الى علاج  
انما هو تحويل تعسفى لمفهوم المرض ، ولاشك أن بعض المذنبين هم فى  
الواقع مرضى العقل . انها ظاهرة لا تقبل المناقشة ولكن يجب الا نعلم .  
ان الدفاع الاجتماعى يعنى بتلك الحافة التى تفصل ما بين هذه  
الحالة من انعدام المسئولية وبين الحالة السوية للسواد الغالب من سائر  
المذنبين (١) » .

والعبارة الاخيرة نقد اصيل لفكرة المسئولية الاجتماعية ، ان  
دعائها يحكمون على المسئولية الادبية من خلال حالة لا تنطبق عليها  
قواعد المسئولية الجنائية .

ان المرض قد يكون عاملا اجراميا يؤثر فى الاهلية للمسئولية  
الجنائية وبالتالي يفرض تعديلا على احكام هذه المسئولية بما « يتفق

---

(١) بيرفاكيه ، العدل وعلم النفس ، مجلة القضاة العدد ٧ يونيو عام ١٩٧٢  
ص ١٦ ، ص ١٧ ، انظر عكس هذا الراى للاستاذ محمد فتحى « علم النفس  
الجنائى » ط ١٩٥٠ ج ٢ ص ١١٠ حيث يرى أن الجريمة مرض كالمرض الذى  
يصيب الجسم سواء بسواء .

مع النصيب المحدود المتوافر من الأهلية لها . وجوهر التعديل ما يقضي به المنطق القانوني من عدم جواز توقيع العقوبة العادية كاملة حيث لا تتوافر الأهلية الكاملة للمسئولية (١) » .

هنا نحن أمام حالة لا يجوز تعميمها ولا ينسحب حكمها على نظرية المسئولية الجنائية ككل انها تحكم المجرمين الشواذ بحيث تفسح مكانا لأفضل وسيلة لعلاج اجرامهم المرضي لانه اجرام يتسم بالخطورة من ناحيتين . خطورة الاعتياد على الاجرام وخطورة بشاعة الأسلوب الاجرامى (٢) .

ان تأسيس المسئولية الجنائية على فكرة الخطورة هو الذى جعل النوضعيين يرون الجريمة مرضا .

ان الجنون على سبيل المثال مرض خطر والمجنون المجرم حالة تفرض حكما خاصا فى نصوص التشريح الجنائى ، ولكن ليس فى التعريفات الطبية للجنون ما يشير الى انه جريمة من قريب أو بعيد .

ان الذين يجعلون الجريمة مرضا يتجاهلون أن القانون الجنائى يتعامل مع الجريمة باعتبارها فكرة قانونية . ولاشك ان الذين ادخلوا المرض فى تعريف الجريمة ليسوا من محترفى القانون ولكنهم استطاعوا ان يجذبوا اليهم بعض رجاله ، والمجسـرمون فى نظر هؤلاء ليسوا « سوى مرضي اصابوا بانحلال ارادتهم وشللها فما أمكنهم كبج جماح دوافع غرائزهم المشوهة فارتكبوا جرائمهم . فضعف ارادتهم هو الذى دفعهم لارتكاب جرائمهم (٣) » .

وقد أكد مفهوم الجريمة كمرض قاموس Littré الشهير بقوله « مهما قلنا بشأن المسئولية الادبية فليس هناك من شك فى تعريف

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، المجرمون الشواذ ط ١٩٦٤ ص ١ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

(٣) د. محبوب ثابت ، فى المسئولية الجنائية ، مجلة القانون والاقتصاد

عدد يناير وفبراير ص ١٩٤٤ ص ٣١٣ .

المسئولية القانونية والغرض من المسؤولية القانونية هو المحافظة على المجتمع اما بالحبس او بالعزل عن المجتمع واما بالتهديد والارهاب فيجب أن تطبق على المجرمين المعتوهين وغير المعتوهين وذلك معناه أنه يجب اعتبار المجرم كمريض واعتبار المجرم الخطر كمريض ذى خطر (١) فالجريمة هنا مرض فحسب وهو توسع فى نطاق تطبيق- المسؤولية الجنائية ليشمل كل ذى خطر سواء كان مجنونا أو طفلا أو راشدا فلا مجال ولا عمل للارادة هنا لأنه لا ارادة .

وهى نظرة غير سليمة ، والتشريع الذى يتبناها خطر على الحياة والحرية ، ان المرض يؤثر فى المسؤولية الجنائية بقدر المدى الذى يؤثر فيه على الارادة . فكلما ضعفت الارادة من تأثير المرض تضاءلت المسؤولية » ويعنى ذلك استحالة المساواة من حيث المركز القانونى - بين شواذ المجرمين والعاديين منهم - وأول ما يتبادر الى الازهان من جوانب هذا التعديل هو تخفيف العقوبة فى حدود القدر الذى انتقض من الاهلية (٢) .

فالمسئولية هنا تقل بنسبة المرض ، ان العلاقة بين المسؤولية الجنائية والمرض هى علاقة نفى لا علاقة اثبات أو بتعبير أكثر اقترابا من الفلسفة هى علاقة عدم لا وجود .

والمجرمون الشواذ هم المجرمون « أنصاف المجانين » أو « اشباه المجانين » فهم أشخاص أصابهم خلل عقلى جزئى لم يفقدهم الاهلية للمسئولية الجنائية ولكنه أنقص منها على نحو محسوس فأقدموا على الجريمة وهم يعانون من الآثار النفسية لهذا الخلل (٣) .

والحق أن المسؤولية الاجتماعية ليست هى المسؤولية الجنائية وأن كانت هذه الأخيرة تعد فرعاً لها إلا أنها فرع له خصائصه المستقلة وملامحه المفارقة لكل أنواع المسئوليات . ويصيب الأستاذ De. Greeff أستاذ

---

(١) المرجع السابق ص ٣١٣ .

(٢) محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ١ .

(٣) المرجع السابق ص ١ .

الأنثروبولوجى الجنائى بجامعة « لوقان » فى قوله « ان الاصطلاحات المختلفة التى يراد بها ان تحل محل المسؤولية لها ذات دلالتها من وجهة النظر النفسية ، اذ انه بغض النظر عن المعنى النظرى لهذه المصطلحات فانه فى مجال التطبيق لابد لوزن الخطورة المقول بها من البحث فى امكانية تكيف الشخص مع الظروف الاجتماعية ، وهو امر يؤدى حتما الى الكشف عن مدى شعوره بالمسؤولية » ومن ناحية اخرى فان هذه المصطلحات تقوم على خاطيء مؤداه ان جميع ردود أفعال الانسان انما تحدد بدقه بواسطة عمليات عضوية كيميائية لاسيطرة لنا حيالها ، الامر الذى يوجب مفهوم المسؤولية لعدم مطابقته للواقع عنى أن هذا القول لا يؤدى بالضرورة لهذه النتيجة فان العمليات العقلية لا تتم بالصورة التى تتم بها البحوث الطبيعية العملية ، وبالرغم من أهمية هذه العمليات الفسيولوجية فيسيطر لدى الانسان دائما شعور بقدرته على الاختيار (١) » .

وهذا يعنى أن تأسيس المسؤولية الجنائية لا يصح عمليا وعقليا الا مع وجود الارادة بل يذهب A. Jey استاذ الطب العقلى بجامعة بروكسل الى ان الشعور بالمسؤولية يوجد لدى أغلب المجرمين بل يمكن ملاحظته عند بعض المجانين التى تخضع أعمالهم لحتمية مرضية واضحة . وعليه فان هذا الشعور أساسى وعميق ويعتبر سببا ضروريا وكافيا لقيام المسؤولية الأدبية بل انه شرط لازم لامكان الحياة الاجتماعية (٢) .

ان المدرسة الوضعية وكل اتجاه حتمى فى السلوك الاجرامى انما يفرض العلم الطبيعى وآراء بعض علماء الطب والنفس والاجتماع على رجل القانون ، وليس من المقبول احلال البيولوجيا والطب وعلم الاجتماع محل القانون مع ان هذه العلوم لاتزال مباحثها غير مؤكدة ، لابس من استخدام نتائج البحث العلمى فى مجال الجريمة على ان تظل فى موقعها علوما مساعدة أما أن تسقط الحواجز بين القانون وعلم

---

(١) أحمد الألفى ، المجلة الجنائية القومية ، عدد يوليو عام ١٩٦٥

ص ٢٨٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٧ .

الجريمة او العلوم الاجتماعية الاخرى فسوف لا يكون القانون قانونا . ان الاهتمام بشخص المجرم ليس مبررا للأخذ بالمذهب الوضعى بل ان المذهب الوضعى ذاته كما سبق القول يقضى الى التركيز على «الفعل دون الفاعل وكما يقول الدكتور رؤوف عبيد » ان انكار المسؤولية الخلقية لا ينطوى على مزية العطف على الجانى كما قد يتبادر الى الذهن . لانه فى حقيقته ينطوى على معنى انكار حرية الانسان بوجه عام . ومسئوليته ازاء نفسه ومجتمعه بحجة تحقيق حماية المجتمع منه لا حمايته هو من احتمالات الافتكآت المتنوعة وما أكثر ما وقع منها عبر التاريخ باسم مكافحة الجريمة (١) « وربما كان هذا وراء موقف قد يبدو متناقضا لدى «فولتير» وبعض دعاة الحتمية، فقد كانوا من أعرق المفكرين الذين طالبوا بالحریات السياسية للمواطنين وكان الحرية المدنية ليست لها صلة بالحرية الأم وهى حرية الانسان فى وجهها الميتافيزيقى .

### الفرع الخامس

#### نقد المدرسة الوضعية « كلمة أخيرة »

للمدرسة الوضعية فى زمانها اثر كبير وقد كشفت عن عسدد من الثغرات فى المذاهب الجنائية الأخرى وأبرزت عيوب بعض التشريعات القائمة ومن الانصاف للحقيقة القول ان القانون الجنائى وان كان اصح اكثر انسانية فى التاريخ لاحق للمدرسة الوضعية فلم يكن ذلك من نتائج افكارها فحسب ، فقد كانت الثورات السياسية فى القرنين التاسع عشر والعشرين وبقظة الانسان عموما وتقدم العلوم بوجه خاص من أهم اسباب التطورات الجنائية .

وخطأ المدرسة الوضعية لم يكن كامنا فى آمالها الانسانية او برامجها الطموحة ، بل هو بالدرجة الأولى خطأ فى المنهج .

وهى تتلخص كما يقول الأستاذ « روكو » فى عيوب ثلاثة :



اولها : نسيان الحقيقة الاساسية للقانون الجنائى وهى انه  
« قانون وضعى » .

ثانيها : ان المنهج الوضعى يفضى الى التدخل بين حدود العلم  
القانونى وبين غيره من العلوم التجريبية المساعدة كعلم الاجتماع  
وعلم النفس الجنائى وعلم طبائع المجرم .

ثالثا : ان الدراسة الجنائية لا تكون دراسة « علمية » باستعارة  
افكار العلوم الطبيعية وفرضها على القاعدة الجنائية فرضا وانما تكون  
الدراسة الجنائية كذلك ببناء « نظم قانونية »  
Istitui Giridici  
مبناها الافكار والمبادئ العامة فى القانون (١) .

وربما كانت فكرة السببية خير دليل على ذلك ، وفكرة السبب من  
المشاكل العويصة التى واجهت العلوم على اختلاف انواعها ، الا ان  
النظام القانونى عامة لا يمكن ان يستغنى عن السبب كرابطة وظيفتها  
وصل السلوك بالنتيجة .

هنا نجد المدرسة الوضعية قد تبنت السبب بالمعنى العلمى الذى  
يؤكد مبدا الحتمية عامة وحتمية السلوك الاجرامى بالتبعية ، وهو  
مفهوم تعرض للانكار حنى من جانب الفلاسفة التجريبيين ومثالهم  
« جون ديوى » الفيلسوف الأمريكى المشهور حيث يقول « ان مقولة  
السببية شيء منطقى وانها وسيلة أدائية لتنظيم سير البحث فى كائنات  
الوجود الخارجى وانها ليست بذاتها أمرا قائما فى ذلك الوجود ، وان  
الحالات كافة التى يجوز لنا أن نصفها بكونها حالات سببية هى فى  
حقيقتها أمور « عملية » (٢) .

فان كان « ديوى » لا يؤيد الاعتقاد القائل بأن فكرة السبب كلها

---

(١) د. جلال ثروت ، المنهج العلمى وفكرة سبق الاصرار ، المجلة الجنائية  
القومية ، عدد يوليو عام ١٩٦٥ ص ٢٥٠ .  
(٢) جون ديوى « المنطق » ترجمة زكى نجيب محمود ط ٢ عام ١٩٦٩  
ص ٧٠٨ .

لابد من القذف بها فى البحر فانه فى الوقت ذاته ينبذ التفسير الذى يجعل السببية حقيقة قائمة فى الوجود الخارجى (١) .

وقد سبق ان رفض « ديفيد هيوم » فكرة السببية واعتبرها مجرد تتابع فى العالم الخارجى عرفناه عن طريق الخبرة الحسية وليست هناك ضرورة عقلية تقول لنا ان هذا علة لذلك : فليس علمنا بالرابطة السببية فى أية حالة من حالاتها علما «قبليا» مستقلا عن مصادر الخبرة الحسية (٢) حيث يكمن مبدأ العادة وراء فكرة السبب .

بل حتى ذلك التتابع الذى يراه « هيوم » هو مجرد وهم عند « جون ديوى » ويؤكد « أن الفكرة الشائعة التى تقول ان فى مستطاعنا أن ندفع حادثة بجعلها سابقة على الحادثة التى نحن بآزاء بحثها ثم نعد هذه الحادثة السابقة سببا لتاليتها ، تلك الفكرة غير دقيقة مثال ذلك أن يقال ان ما قد سبق موت القتل رصاصة أطلقها شخص آخر بمسدسه لكن نظرة فاحصة تبين أن هذه الحادثة الأخيرة ليست سابقة زمنية ودع عنك أن تقول انها الحادثة السابقة التى لا سابقة غيرها ، وذلك لأن مجرد اطلاق الرصاصة ليس لصيقا فى التعاقب الزمنى بما يكفى أن نجعله « سببا » للموت فربما كانت الرصاصة قد أخطأت فلم تصبه بشيء . فلاتكون الرصاصة مرتبطة « سببا » بوقوع الموت . الا اذا دخلت فعلا فى جزء حيوى من الكيان العضوى دخولا يوقف العمليات العضوية عن أداء مهماتها ، ومثل هذه الحادثة لا تكون سابقة على حادثة الموت . لأنها مقوم مقومات حادثة الموت ذاتها (٣) « فنحن هنا أمام رباط منطقى وليس تتابعات زمنية » فحادثة دخول الرصاصة فى القلب مثلا . انما هى مقوم من المقومات التى تتألف منها حادثة مفردة هى حادثة الموت التى نتناولها بالبحث وليست هى بالحادثة التى سبقت حادثة الموت (٤) » .

---

(١) نفس المرجع نفس الصفحة .

(٢) د. زكى نجيب محمود « ديفيد هيوم » ط ١٩٥٨ ص ٦٩ وانظر النص

الاصلى مترجما عن هيوم ص ١٨٢ .

(٣) جون ديوى ، المنطق ، المرجع السابق ص ٦٨٩ ، ٦٩٠ .

(٤) المرجع السابق ص ٦٩ .

فالمذهب القائل بأن السببية قوامها علاقة سابقة بين حادثة لاحقة هو اذن ناشيء عن خلط مهوش لفكرتين من طرازين مختلفين (١) .

وربما كان اهم ما فى فكرة السببية ليس الحتم كما يرى الوضعيون وانما انتهاء عزلة الحدث كما يقول « جون ديوى » ويضرب على ذلك مثالا « برجل وجد ميتا فى ظروف شاذة الى الحد الذى يثير الريبة والشك والبحث ، اكانت حالة اغتيال ام حادثا عارضا ام انتحارا؟ فالمسألة هنا مسألة تحديد ، السمات التى يجيز للظاهرة أن تندرج تحت نوع محدد اندراجا سليما ، والطريقة الوحيدة التى تكشف بها عن السمات التى تقرر انها تكفى للتفرقة التى تضع لنا الظاهرة فى نوعها الصحيح ، هى - كما نقول عادة أن نبحث عن السبب « الذى سبب الوفاة فى الحالة التى بين ايدينا . فمهما تكن ما تعنيه وما لا تعنيه كنمة « سبب » فى هذا السياق فهى على الأقل تتضمن اخراجا للحادثة من عزلتها التى وجدناها عليها اول الأمر ، لنربطها بغيرها من الحوادث حتى اذا حولناها الى صورة اخرى بتحليلنا لعناصرها ، فانها تفتح بهذا التحويل أحد المقومات التى يأتلف منها امتداد من الحوادث اوسع نطاقا وبهذا الربط بينها وبين سواها . يتبدد السر الذى كان بادىء ذى بدء يكتنفها بغموضه (٢) » .

هذا عن فكرة السببية ، وهناك أفكار كثيرة جاءت بها المدرسة الوضعية تنتهى عند التحقيق الى نفس النهاية .

ولاشك من وجهة نظرى أن المدرسة الوضعية قد جانبها الصواب وهى تنكر الشعور بالمسؤولية وذلك لامرين .

الاول : انه كما قال الطبيب A. Jey استاذ الطب العقلى بجامعة بروكسل ان الشعور بالمسؤولية يوجد لدى اغلب المجرمين وهو شعور اساسي وعميق ويعتبر سببا ضروريا وكافيا لقيام المسؤولية الأدبية

---

(١) المرجع السابق ص ٦٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٨٧ .

الثانى : ان المجرم ذاته فى لحظات استمتاعه بالجريمة فانه لا يتوافق معها غريزيا فان القاتل لا يريد مطلقا حتى لو افترضنا انه معجب بالفعل ذاته وانه يحرض الآخرين عليه ، ان هذا القاتل لا يريد ان يكون محلا لجريمة قتل كما ان السارق يرفض دائما ان يكون هو المجنى عليه فى جريمة سرقة ، ونفس المعنى ينسحب على كل جريمة يرتكبها مجرم ، فانه يرفض ان يكون محلا لها وذلك يؤكد انها غير مرغوبة حتى من وجهة نظر المجرم ذاته حتى لو تصورنا انها تعبير عن غريزة حفظ الذات . خلاصة القول فان المدرسة الوضعية - مع الاسف - ليست فيها نتيجة تستحق الخلود كما قال « سذر لاند » (١) وليس هذا انكارا لدورها فى مجال علم الجريمة وانما هو تقويم متريث لأهميتها فى ميدان القانون الجنائى ، وما كان للمدرسة الوضعية وغيرها من مدارس علم الاجرام الحديثة والمعاصرة . أن تدخل ابحاثها فى طريق مسدود عندما تطابق بين الجريمة كمصطلح محدد فى قانون العقوبات وبين المفهوم الاجتماعى للجريمة كما تتبناه العلوم التى تبحث ظاهرة الجريمة ، بل ان من الخطأ المنهجى أن يحاول أحد هذه المطابقة لما لها من تأثير سلبى على ميادين البحث فى هذه العلوم المختلفة ، وهو ما فطن اليه احد الباحثين فى علم الاجرام عندما قال « انه يجب الا تقف التعريفات القانونية فى سبيل نشاط عالم الاجرام ويجب عليه ان يكون مطلق الحرية فى أن يبعد عن حدود التعريفات القانونية كلما وجد أن سلوكا غير اجرامى يشابه سلوكا اجراميا (٢) » .

---

(١) سذر لاند ، كريسى مبادئ علم الاجرام ترجمة د . حسن صادق المرصفاوى ومحمود السباعى القاهرة ١٩٦٨ ص ٧٣ .  
(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

## المطلب الثانى

### اتجاهات الدفاع الاجتماعى

#### تمهيد :

ان المدرسة الوضعية الايطالية هى بلا ريب الممثل الرئيسى لفكرة المسؤولية الاجتماعية ، فكان طبيعيا أن تبذل جهدا مكثفا سواء فى تقديمها أو فى تقويمها . حتى يمكن اقامة نسق فكرى تنطوى فى داخله فكرة المسؤولية بكل عناصرها . وايا كان الراى الذى انتهى اليه الباحث فى التقدير النهائى لأفكار المدرسة الوضعية ، فان لأعلامها ولاشك فضلا يذكر ولا ينكر على الفكر الجنائى الحديث والمعاصر ، والحق ان ما أثرنه حول المدرسة الوضعية من اعتراضات خاصة فى محاولتها وضع اساس جديد للمسؤولية الجنائية يرفض فكرة الارادة وينبنى « الخطورة الاجرامية » باعتبارها اساس المسؤولية الجنائية ازاء سلوك حتمى لابد لفاعله فيه ، كان فى حد ذاته نقدا ينسحب على كل الاتجاهات فى ميدان المسؤولية الاجتماعية ومع ذلك ، فان وقفة متأملة امام أهم الاتجاهات الأخرى فى المسؤولية القائمة على الخطورة ربما يكشف موقعا لمفكر أو دورا لفكرة مما يجعل معالجة هذه الاتجاهات من خلال رؤية نقدية ليس من قبيل التزير بل رفعا لتبعة التقصير ، ومنذ البداية ينبغى الإشارة الى أن تضيف هذه الاتجاهات وتحديد موقعها فى بحث اساس المسؤولية يعد امرا بالغ الصعوبة .

فالاتحاد الدولى لقانون العقوبات ليس له أى نصيب فى اقامة نظرية المسؤولية الاجتماعية ، فقد أثر الانسحاب من « الصراع الدائر حول . اساس المسؤولية الجنائية ، وحصرت نشاطه فى تقديم بعض الحلول العملية للمشكلات التطبيقية القائمة ، واذا كانت مواقف اعلامه تفصح عن عدم اقتناعهم بفكرة المسؤولية الأدبية الا ان نصوص قواعدهم ومبادئ برنامجهم لا يمكن استيعابها الا وفقا لفكرة المسؤولية التى أساسها الارادة

فالاتحاد الدولي لقانون العقوبات قلبه مع فكرة المسؤولية الاجتماعية ونصوصه ومواثيقه المعلنة تؤيد المسؤولية الأدبية (١) .

أما اتجاه الدفاع الاجتماعى الجديد . فهو عند التحليل النهائى احدى مدارس العقاب لا المسؤولية ومع ذلك فانه لا يمكن تجاهل بحث هذا الاتجاه خاصة لدى الفقيه الكبير « جرامتيكا » لا لانه اقام بناء جديدا فى المسؤولية الجنائية - فتلك فكرة مرفوضة لديه - وانما لأن فكرة المسؤولية ذاتها كانت شغله الشاغل وأهم المحاور فى دراساته الجنائية . أما « مارك آنسل » فقد أعلن موالاته لفكرة المسؤولية القائمة على الارادة وكان نقده « لجرامتيكا » حوارا مفعما بالدلالات الكثيرة التى تؤكد أصالة المسؤولية كفكرة فى أى نسق نظرى يجعل القانون مادته .

وفى هذا الفرع نقوم بعرض ونقد اتجاهات الدفاع الاجتماعى على النحو التالى :

الفرع الاول : الاتحاد الدولي لقانون العقوبات .

الفرع الثانى : الدفاع الاجتماعى عند جرامتيكا .

---

(١) يقول الدكتور جلال ثروت « ان تأثر الاتحاد الدولي بآراء المدرسة الوضعية كان كبيرا » . انظر كتابه الظاهرة الاجرامية ص ٢١٢ وفى رأى الباحث فان هذا الاثر وان كان كبيرا فعلا فى ميدان السياسة الجنائية الا أنه لا يكاد يذكر فى مجال نظرية المسؤولية .

## الفرع الاول

### الاتحاد الدولى لقانون العقوبات

#### نشأته وافكاره

فى ذات الوقت الذى بلغ فيه الجدل على اساس المسؤولية الجنائية مداه واعلنت فيه المدرسة الوضعية تبنيها لحتمية السلوك الاجرامى ورفضها المسؤولية الادبية ، فى هذا الوقت اجتمع ثلاثة من اساتذة الجامعات الاوربية على تأسيس الاتحاد الدولى لقانون العقوبات . وكان احدهم هولندى الجنسية واساتذا فى جامعة أمستردام هو الأستاذ ( فان هاميل « Van Hamel والثانى بلجيكي الجنسية واساتذا فى جامعة بروكسيل هو الأستاذ « اودلف برنس Adolphe Prins والثالث من المانيا وكان اساتذا فى جامعة برلين هو الاساتذ « فون لست « Franz von. Liszt, (١) وقد رأى هؤلاء الثلاثة أن الجدل الدائر حول الحتمية والحرية فى مجال المسؤولية الجنائية شغل الفقهاء بأبحاث نظرية استوعبت جل نشاطهم الفكرى بينما الواقع العملى يضج بعدد من المشكلات التى تنتظر رأى الفقه ، فكان أن سعى الاتحاد الدولى الى البحث عن حلول عملية سريعة وسليمة لمشكلات الواقع مبتعدا عن أى جهد فلسفى يبذل فى هذا الصدد، لقد كان معنيا بالوسائل لا بالنظريات وسعى الى مكافحة الاجرام بوسائل ناجعة بغض النظر عن الانتماء النظرى لهذه الوسائل ، فأخذ يوفق بين المدارس المختلفة ويقدم الحلول واستمرار نشاطه حتى عام ١٩١٣ حيث عقد آخر مؤتمراته الدولية فى « كوبنهاجن » وكان خاتمة لعدد من اللقاءات الدولية الهامة حول مكافحة الجريمة بدأها الاتحاد منذ عام ١٨٨٩ وكانت أهم قسما هذا الاتجاه هى :

١ - تبنى المنهج التجريبي فى الأبحاث واعتماد نتائج هذه الأبحاث والكشف عن كيفية الافادة منها فى ميدان السياسة الجنائية .

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، علم العقاب ، المرجع السابق ص ٧٩ وأيضاً

د . على أحمد راشد القانون الجنائى ط عام ١٩٧٤ ص ٥٦ ، ٥٧ .

٢ - الاعلاء من مبدأ تفريد العقوبة « وعلق رجال الاتحاد أهمية كبيرة على التفريد التنفيذي للعقوبة ، وراوا أن سبيله هو تصنيف المحكوم عليهم بالتمييز بين طائفتين منهم : المجرمون بالطبيعة أو الاعتقاد والمجرمون بالمصادفة ، وضابط هذا التمييز أن الجريمة لدى أفراد الطائفة الأولى تعبير عادي عن الشخصية في حين أنها لدى أفراد الطائفة الثانية حادث شاذ في نشاط الشخصية . ويرجع اجرام الفريق الأول الى عوامل عضوية أو نفسية أو الى طراز من الحياة غذا طبيعة ثانية ، أما اجرام الفريق الثاني فيرجع الى أسباب عارضة ذات تأثير وقتي على الشخصية وقال رجال الاتحاد بأن لتنفيذ العقوبة - حسب الطائفة التي ينتمي اليها المحكوم عليه - احد أغراض ثلاثة هي : الانذار . الاصلاح . الاستبعاد (١) .

٣ - أما في ميدان المسؤولية فقد التزم الاتحاد الدولي مبدأ الحياد في الصراع الدائر بين المدرستين التقليدية والوضعية حول الاختيار الحر والحتمية وافر « برنس » بعدم كفاية النظرية التقليدية في المسؤولية الاخلاقية لأن ذلك يؤدي الى المفاضلة بين الحتمية والاختيار الحر ، كما كان الأخذ بهذه المسؤولية سببا في الاكثار من العقوبات المقيدة للحرية القصيرة الأجل ، واعطى مجالا للمسؤولية المخففة التي تترك المجتمع دون حماية في مواجهة المجرمين الخطيرين (٢) .

### دراسة انتقادية للاتحاد الدولي لقانون العقوبات :

للاتحاد الدولي اثره الكبير في ميدان الفقه والتشريعات الجنائية ولاشك أنه قد أصاب في جمعه بين العقوبة والتدبير الاحترازي في نظام جنائي واحد ، لأن اهتمامنا بالفعل في المجال الجنائي لا ينبغي مطلقا أن يصرفنا عن شخص الفاعل والا فقد الجزاء ليس فقط فعاليته بل وعدالته أيضا .

ولقد كان الواقع التشريعي مختلا في زمن نشأة الاتحاد الدولي

---

(١) د . محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) د . عبد الأحد جمال الدين ، المرجع السابق في الشرعية الجنائية



لقانون العقوبات كما كانت الساحة الأوروبية تضح في الفكر بعيد من التيارات الوضعية والمثالية وفي ميدان السياسة بآثار الحروب والثورات التي عاشت فيها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وربما كان هذا هو الذي دفعها الى تبني اتجاه يستوعب الواقع بكل مشكلاته ويدخل معه في مواجهة عملية بعيدا عن « ميتافزيقا » الأفكار فليس من الصائب أن يكثر الكلام حول الجريمة وأساس العقاب عليها ، والواقع مثقل بحوادث الاجرام المتزايدة ، فكان توحيد الحلول المذهبية المتعارضة امام خطر الجريمة المتفاقم اشبه بتوحيد الحكومة والمعارضة امام العدوان الذي يتهدد الأمة في كيانها. وذلك يحسب للاتحاد الدولي لقانون العقوبات لا عليه .

ولكن لنا ان نتساءل عن دور الاتحاد الدولي لقانون العقوبات في اقامة نسق فكري للمسؤولية ؟

ان الاتحاد الدولي اتجاه نفعى « براجماتى » لا يعنيه البناء الفكرى بل الواقع العملى وتعاليم الاتحاد - كما يقول بحق الأستاذ الدكتور نجيب حسنى - لا تقوم بها مدرسة فقهية في المدلول الصحيح لهذا اللفظ اذ تفتقر الى الأساس المنطقى الذى يربط بينهما ولا تعدو ان تكون مجموعة من الحلول العملية اختيرت للمعامتها (١) .

لقد أعلن الاتحاد الدولي مبدأ الحياد من مشكلة الحرية والحتمية فهل استطاع فى العمل تطبيق ما أعلنه ؟

لقد جمع فى مبادئه بين العقوبة والتدبير الاحترازى ، وكلاهما جزاء جنائى ، والاعتراف بالعقوبة هو اعتراف بالمسؤولية الأدبية والا كانت جزاء لا مبرر له . ولذا فان انصار الاتحاد الدولي الأول كانوا على حق عندما رفضوا باصرار الاخذ بالحتمية كما نادى بها انصار المدرسة الوضعية (٢) .

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٨١ .

(٢) د. أحمد الكلى ، المسؤولية الجنائية بين الحتمية والاختيار ، المرجع

السابق ص ٢٧٩ .

ولكن الاتحاد الدولى كان مخطئاً فى تصويره امكانية الحياد فى مشكلة أساس المسؤولية ، فتلك نقطة بداية أصيلة وهامة لا بد منها لائى نظام جنائى » وحسمها على وجه معين يرسم الطريق الى حل مشاكل عديدة ويوجه السبيل الى تحديد اغراض العقوبة (١) » .

وقد دعا هذا الموقف بعض المؤيدين لتعاليم الاتحاد الى محاولة تأصيل افكاره وايجاد أسس فلسفية له ، ولكن موقف الاتحاد وحركته العملية كانت صالحة لأن يتجه بها البعض وجهة الحتمية والبعض الآخر للقول بالمسؤولية الأدبية وهو ما حدث فعلا ، فقد امتدت جهود الاتحاد فى مدرستين احدهما ترفض الحرية والأخرى تؤكدُها .

#### ١ - المدرسة العملية :

وقد أسسها العالم الأسبانى « كوينتليانو سالدانا » بعد الحرب العالمية الثانية وهى مدرسة عملية تخبيرية أخذت عن المدرسة الوضعية أساسها وهو رفض فكرة الاختيار والمسؤولية الأخلاقية .

#### ٢ - المدرسة الفنية القانونية :

وقد أسسها الفقيه الايطالى « جوسيبى سابانى » فى روما وهى مدرسة تسعى الى تبرير التدابير الوضعية على أساس من فكرة المسؤولية الجنائية الاخلاقية لا المسؤولية الحتمية التى تقول بها المدرسة الوضعية (٢) .

والحق أنه ليس هناك ضرورة فلسفية أو عملية تجعل الأخذ بفكرة التدابير يقود حتما الى المسؤولية الاجتماعية .

وفى كلمة أخيرة نستطيع القول بأن الاتحاد الدولى لقانون

---

(١) د . محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٨١ .

(٢) د . على راشد ، المرجع السابق ص ٥٩ .

العقوبات قد أسهم بدور بارز فى تطوير التشريعات الجنائية المعاصرة فى عدد من الدول الأوروبية والدول الأخرى التى تأثرت بها ، كما انه ساهم فى ارساء قيمة الشرعية فى الميدان الجنائى « يتضح ذلك فى ارسائه معالم » النظرية الحديثة للتدابير الاحترازية « وصياغتها على نحو ينتفى به التعارض بينها وبين الحريات العامة وبصفة خاصة اشتراطه ان يكون توقيعها بناء على قانون وكاثر لجريمة وبناء على حكم قضائى (١) وهو الأمر الذى لم تستطع المدرسة الوضعية أن تدرك أهميته عندما سمحت بإمكانية التدبير الوقائى بناء على مجرد الخطورة ولو لم تحدث الجريمة وذلك فيه ما فيه من خطر على الحريات وعدوان على مبدأ الشرعية ونستطيع القول ان الجو السياسى العام فى أوروبا عام ١٨٨٠ وما بعدها وهو تاريخ قيام الاتحاد لم يكن مهيباً للحجر على الحريات بعد ان صدرت اعلانات الحقوق وقامت الثورات القومية المختلفة . والطابع العملى للاتحاد الدولى فرض عليه السير على هدى النظام الفكرى السائد (٢) .

وفى النهاية نقول انه على الرغم من هذا الجهد الايجابى المشكور للاتحاد الدولى لقانون العقوبات فى عمره القصير فان انجازاته فى ميدان تأصيل المسؤولية الجنائية لا تكاد تذكر ، فهو اتجاه فى السياسة الجنائية وليس اتجاهها فى نظرية المسؤولية الجنائية .

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٨١ وأيضاً د. جلال ثروت الظاهرة الاجرامية ، المرجع السابق ص ٢١٠ .  
(٢) لتوضيح وتأكيد هذا النظر يراجع :

١ - د. زينب راشد ، تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر ط عام ١٩٧٦ خاصة ص ١١ وما بعدها .

ب - جفرى برون ، الحضارة الأوروبية فى القرن التاسع عشر ، ترجمة عبلة حجاب ط ١٩٦٣ خاصة الفصل الثالث من ص ٧٥ ، ص ١٢٠ وهناك عشرات المراجع التى يمكن أن يعددها الباحث فى هذا الصدد .

## الفرع الثانى

### الدفاع الاجتماعى عند جرامتيكا

#### تمهيد :

فى البداية هناك تحفظ نبديه حول سلامة مصطلح الدفاع الاجتماعى فى الدلالة على مذهب معين واتجاه خاص فى الفكر الجنائى ، فالجزء هو دائما رد فعل المجتمع ودفاعه ضد أولئك الذين ينتهكون شق الحكم فى القاعدة الجنائية . فليس من الصواب اطلاق تعبير الدفاع الاجتماعى ليكون علما على أحد الاتجاهات الجنائية المعاصرة (١) .

#### اولا : أفكار جرامتيكا

يتجه « فليبو جرامتيكا » الى القضاء على النظام القائم كله بما فيه من ابنية حول المسؤولية والجريمة والجزاء ويدعو الى استبداله بأفكار أخرى ايا كانت أهميتها فهى ليست نظاما جنائيا . فعلى قانون العقوبات أن يخلى مكانه نظام جديد هو قانون الدفاع الاجتماعى ، ولا شك أن الباحث يشعر بالحيرة فما هى أهمية استعراض افكار فقيه لا يعترف بفكرة المسؤولية الجنائية ؟ خاصة ونحن بصدد تأصيل لهذه الفكرة فى ميدان القانون الجنائى القائم .

وكان يمكن لنا أن نتجاوز عن عرض أفكار « جرامتيكا » لولا أن المشكلة الرئيسية التى شغلت فكره كانت هى أساس المسؤولية - موضوع هذا البحث - ودراسات « جرامتيكا » - كما قال هو نفسه - كانت تتناول موضوعا أساسيا هو « المسؤولية الجنائية للفرد » وقد صاغ المشكلة على النحو التالى .

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٨١ ، وما بعدها ، حيث يعرض الاستعمالات المختلفة لهذا التعبير .

بموجب أى مبدأ وإلى أى مدى يجوز اعتبار الفرد « مسئولاً » وبالتالي « مستوجباً للعقاب » من جانب الدولة كما يحدث الآن (١) ؟

وأهم ما يعيننا فى أفكار « جرامتيكا » أمران :

**الأول :** دعوته إلى الغاء « المسؤولية الجنائية » وابدالها « بالمناهضة الاجتماعية الذاتية » .

**والثانى :** الغاء « العقوبات » لتحل مكانها « اجراءات جديدة للدفاع الاجتماعى ، وقائية وعلاجية وتربوية .

**الأمر الأول :** الدفاع الاجتماعى فى ميدان المسؤولية .

الفاعل لا الفعل هو محور نظرية الدفاع الاجتماعى ، فماديات الجريمة لم تعد هى التى تدفع الفاعل بوصفه مركز الثقل فى النظرية القانونية وبالتالي كما يقول « جرامتيكا » فإنه لا يمكن مساءلته بالنظر إلى « فعل الجريمة فقط ومعاقبته بسبب ذلك الفعل أو الضرر الناتج عنه ، فهناك معيار جديد يفرض نفسه متمشياً مع التقدير الاجتماعى والانسانى فى الوقت نفسه « لشخصية الفاعل » وهكذا ظهرت ضرورة الغاء فكرة « المسؤولية الجنائية » المرتبطة « بالفعل » وابدالها بفكرة أعم وأقرب إلى الواقع الانسانى والاجتماعى وهى فكرة التكيف الاجتماعى ومناهضة المجتمع من جانب الفاعل (٢) » .

هنا بداية مختلفة - عند هذا الفقيه - تباين كل الاتجاهات الوضعية وتستمد أصولها الفلسفية من المذاهب القائلة بفردية الانسان وبأنه شرير بطبعه .

وهاتان الفكرتان - فردية الانسان وأنه شرير بطبعه - تبنتهما

---

(١) فيليبو جرامتيكا ، المبادئ الاساسية لفكرة الدفاع الاجتماعى ، بحث مترجم ومنشور فى مجموعة أعمال الحلقة العربية الاولى للدفاع الاجتماعى عام ١٩٦٦ ، ص ١٩٥ .

(٢) جرامتيكا ، المرجع السابق ، ص ١٩٦ - ١٩٧ .

مذاهب واتجاهات متعارضة الأمر الذى لا يجعلهما ملكا لمذهب معين  
يمكن القول أن « جرامتيكا » قد أخذ عنه (١) .

ونقطة الابتداء فى ثورة « جرامتيكا » هى انكاره لفكرة  
« الخطأ » أو « الذنب » ونظرية المسئولية الجنائية المبنية عليها ،  
فانها معان قضي عليها علم الاجرام الحديث بصورة خاصة ، ويجب  
اطراح فكرة « الجريمة » وفكرة « المجرم » والاتجاه بأى سياسة  
جنائية نحو اصلاح المجتمع والدفاع عنه بالوسائل الانسانية الفعالة  
ولا فارق فى هذا المسعى الاجتماعى الانسانى بين الوقاية من الاجرام  
وعلاج المظهر الخطير من مظاهر الاضطراب الاجتماعى ، فالدفاع  
الاجتماعى لا يفصل بين ظاهرة الاجرام وبين اسبابها . ولأنه كانت  
الوقاية تتطلب الاصلاح الاجتماعى الشامل . بالتدابير والانظمة  
السليمة فان علاج الجرائم يتم عن طريق الاصلاح كذلك ، أى العلاج  
الطبى والتقويم والاعداد للتألف الاجتماعى بحسب الأحوال ،  
فلا جريمة اذن ولا مجرم ولا عقاب كما تقول المدرسة الوضعية ولا زالت  
تردده المدرسة النيوكلاسية لأنه لا وجود لفكرة الخطأ أو الذنب التى  
منها اشتقت أو عليها تفرعت كل هذه المصطلحات وما تحمله من الدلالات ،  
بل لا خطورة ولا خطرين ولا تدابير أمن كما ذهبت المدرسة الوضعية  
فى رسم سياستها الجنائية أن هذه كلها مفردات تنطوى على تجريد  
الانسان من آدميته وتجبر حتما الى معاملته على هذا المقتضى . اما  
بالاستئصال أو بالاقصاء أو بالعزل . وانما هو اضطراب اجتماعى  
اقصى ما يوصف به محدثه أنه « مضاد للمجتمع » ولا ينبغى أن تهدر  
بسببه آدمية الانسان (٢) .

---

(١) عكس هذا الرأى أنظر :

السيد يس ، السياسة الجنائية المعاصرة ، ط ١٩٧٣ ، ص ٣٠ - ٤٧ ، حيث  
يحاول انتقاد الاصول الفكرية لمذهب الدفاع الاجتماعى من خلال وجهة نظر  
الماركسية . ويرى أن أفكار « جرامتيكا » « ومارك أنسل » ليست سوى تعبير عن  
فلسفة مثالية وغير علمية ونحن نرى خطأ هذا التحليل وهو يقوم على أفكار  
مسبقة لا صلة لها بالدفاع الاجتماعى .

(٢) د. على راشد ، المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى المعاصر ، مجلة  
العلوم القانونية والاقتصادية عدد يونيو ١٩٦٨ ، ص ١٠٨ .

## الأمر الثانى : الدفاع الاجتماعى فى ميدان العقاب :

كانت أفكار « جرامتيكا السابقة » فى مجال المسؤولية الجنائية تعنى أن « الشخصية » بجوانبها الاجتماعية والسيكولوجية محور النظرية الدفاع عن المجتمع على حد تعبير هذا الفقيه نفسه (١) ، وهى أفكار بدأ « جرامتيكا » يعرضها فى بحث له عام ١٩٣٤ عنوانه « مبادئ القانون الجنائى الذاتى » ثم فى مؤلفه « مبادئ القانون الجنائى الذاتى » ثم فى مؤلفه « مبادئ الدفاع الاجتماعى » وما تلا ذلك من أبحاث ومقالات حيث كان له حضور متواصل فى أغلب المؤتمرات الجنائية .

ولا شك أن مبدأ المناهضة الاجتماعية والذى أراده « جرامتيكا » بديلا عن نظام المسؤولية الجنائية كان يحتم أيضا تغيير النظام المقابل للجزاءات الواجب توقيعها على « ذات الفاعل » ومقياس تطبيقها . وقد أعلن الفقيه ما سماه « إجراءات جديدة للدفاع الاجتماعى » لتكون بديلا عن العقوبات « وهى إجراءات وقائية وعلاجية وتربوية وأصبح شعاره هو « لا عقوبة بعد الآن لكل جريمة بل إجراء يتكيف تبعا لكل فرد (٢) » .

ومجمل أفكار « جرامتيكا » الأساسية هى :

( أ ) استبدال معيار « المناهضة للمجتمع » والذى يؤسس على ضوء المعطيات الذاتية لفاعل الجريمة « بالمسؤولية » القائمة على الجريمة .

(ب) استبدال مقياس « المناهضة للمجتمع » الذاتى بدرجاته « بالجريمة » ( المعتبرة بحسبانها واقعة ) .

(ج) استبدال « تدابير الدفاع الاجتماعى » ، التى تتكيف مع حاجات كل فاعل لجريمة « بالعقوبة » التى تقاس على ضوء الجريمة ، وعلى

---

(١) جرامتيكا ، المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٢) جرامتيكا ، المرجع السابق . ص ١٩٨ .

هذا فمذهب « جرامتيكا » يتضمن تغيرا كاملا فى نظم القانون الجنائى والاجراءات الجنائية والنظام العقابى (١) .

### ثانيا : نقد افكار « جرامتيكا »

كانت افكار «جرامتيكا» جديدة وجريئة فهى تخالف أى نظام معروف للقانون الجنائى (٢) حيث ينكر افكار هذا القانون فى الجريمة والمجرم والمسئولية والعقاب .

ولا شك أن هذا الفقيه يمثل اتجاها غير منفصل فى جذوره عن المدرسة الوضعية ولكنه ليس امتدادا لها .

فالمذهب «الوضعى - كما يقول جرامتيكا - كان فى الواقع يبرز الى جانب فكرة المذنب « فكرة المخالفة أو الجريمة » بل كان يذهب الى حد التشدد فى فكرة المسئولية الجنائية ويربطها بالمسئولية الاجتماعية « او « القانونية » باعتبارها موضوعية « للغاية (٣) » .

فالوضعيون لا يرفضون المسئولية الجنائية ولكنهم يؤسسونها على انخطر لا على الخطأ ، حيث يغدو المجرم مريضا لا مجال لقياس درجة الخطأ عنده وانما مواجهته وفقا لحالته الخطرة .

أما « جرامتيكا » فقد نادى بالغاء المسئولية الجنائية فى صورتها الاجتماعية والأخلاقية واستبدالها « بالمناهضة الاجتماعية الذاتية » وهو فى ذلك وفى لأصوله الفلسفية أكثر من كل الوضعيين .

ولكن « جرامتيكا » وهو يعلن فى اصرار الغاء فكرة المسئولية الجنائية لا يقدم بديلا مقنعا .

---

(١) السيد يس ، المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

(٢) جرامتيكا ، المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

(٣) انظر د. يسر أنور على ، د. أمال عثمان ، علم الاجرام والعقاب

ط ١٩٧٩ ، ص ٣٣٨ .



وكما قيل بحق « فان السلوك الاجتماعى المنحرف الذى يعترف به « جرامتيكا » هو الجريمة ، ومن ينسب اليه هو مجرم وليس للاختلاف فى الالفاظ من اهمية قانونية (١) » ، ثم ان تعبير المناهضة للمجتمع يوحى بأن هذا الفقيه يوسع - دون أن يقصد - من مفهوم الجريمة السياسية حتى تصبح كل جريمة هى جريمة سياسية ، وليس هذا بالأمر الغريب على « جرامتيكا » ، فهو ينظر الى العلاقة بين الفرد والمجتمع فى قانون العقوبات باعتبارها « مسألة سياسية أكثر منها قانونية » (٢) ، وهذه الفكرة منتقدة من أساسها فالعلاقة بين الفرد والمجتمع ممثلا فى الدولة أو السلطة السياسية ليست فى القانون الجنائى علاقة سياسية بل هى علاقة اجتماعية بالدرجة الاولى ، ومذهب « جرامتيكا » فى الحقيقة هو اعتراض على فكرة القانون ذاتها فالى أى مدى يصح هذا الاعتراض ؟ .

١ - ان التعميم أهم نقد يوجه الى « جرامتيكا » ، لقد كانت الظروف السياسية التى عاش فيها هذا الرجل رافدا أصيلا من روافد مذهبهم وقد كان مذهبهم من قبيل رد الفعل لمحنة الانسان الفرد كما عاناها الانسان خلال وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية (٣) ، لقد كانت هناك قوانين جنائية سيئة فانسحبت ثورة « جرامتيكا » على كل القانون الجنائى بل على ظاهرة القانون ، ولكن القانون ضرورة ولهذا فنحن نعيشه حتى ولو كان سيئا . وكما قيل فان الاعتراف بأن نظاما من القواعد والقوانين ضرورى حتى فى أبسط أشكال المجتمع يبدو أمرا لا مفر منه ، ان الفكرة القائلة بأن المجتمع البشرى ، وعلى أى مستوى كان ، يمكن أن يقوم على أساس أن بمقدور كل امرئ أن يعمل ما يعتقد صوابا فى حالته الخاصة فكرة خيالية لا تستحق الاعتبار ذلك أن مجتمعا كهذا لن يكون قط « مجتمعا بدون نظام » بل سيكون الغاء ونفيا للمجتمع نفسه « (٤) ولست اعتقد أن « جرامتيكا » يريد الغاء

---

(١) د. محمود حسنى ، المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢) جرامتيكا ، المرجع السابق ، ص ١٩٤ .

(٣) على راشد ، نحو مفهوم عربى لسياسة الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة

مجموعة أعمال الحلقة العربية الاولى للدفاع الاجتماعى ١٩٦٦ ص ٢٢٠ .

(٤) دينس لويدي ، فكرة القانون ، ترجمة سليم بصيص ١٩٨١ ، ص ٢٩ .

المجتمع فإن « المناهض » يفترض أولا المجتمع الذى يناهضه  
وثانيا يحتاج الى المجتمع الذى يعالجه .

٢ - واذا كانت القوانين ضرورية فإن فكرة المناهض للمجتمع  
تعمم الجريمة السياسية فى وقت لم يعد فيه أهمية لوجود الجريمة  
السياسية ذاتها « ومما يجعل مفهوم الجريمة السياسية ضئيل المحتوى  
وعديم الجدوى فى هذه المرحلة من مراحل التطور للقانون الجنائى  
الحديث ، أن شخصية الانسان المجرم قد غدت من التشريع الجنائى  
فى عصرنا الحاضر بمثابة القطب من الرمح . ولم يعد خافيا أن صفة  
الخطورة Etat dangereux التى يتصف بها المجرم أضحت هى المعيار  
الذى يحدد أسلوب معاقبته ومعاناته ولذلك فإن التفريق بين جريمة  
وجريمة فقد كثيرا من أهميته اذا لم يعد ينظر الى الجريمة المقترفة الا  
بوصفها عرضا من اعراض هذه الخطورة فى شخصية فاعلها » (١) .

وفى ايجاز لقد تعرض اتجاه الدفاع الاجتماعى لدى « جرامتيكا »  
لانتقادات كثيرة بعضها يتعلق باهداره لبدا الشرعية (٢) ، وبعضها  
يتعلق بتعريضه النظام الاجتماعى للفوضى حيث ينادى بالغاء القانون  
الجنائى (٣) ، ومع ذلك فإن الباحث يرى أن النقد الاساسى الذى  
بوجه الى « جرامتيكا » ، انه كان مصلحا اجتماعيا ، ولكنه لم يكن قط  
بفكره رجل قانون ، ان رفض القانون القائم لا يقتضى رفض القانون  
الواجب . كما أن « جرامتيكا » لم يدرك وظيفة القانون الجنائى فى  
ظل أى مذهب ، فكان انكاره لدور القاعدة الجنائية ثم دعوته الى  
العائها نقطة ضعف لا يرتفع عليها بناء فكرى سديد . وفى النهاية  
فان اعتبار التأهيل حقا اجتماعيا لمن هو فى حاجة اليه ، والاعتراف

---

(١) الدكتور محمد الفاضل ، الجريمة السياسية وضوابطها ، القاهرة  
١٩٦١ ص ٣٥ ، وفى الجريمة السياسية عموما ، انظر د. عبد الوهاب حومد ،  
رسالة الاجرام السياسى سنة ١٩٦٣ .  
(٢) د. عبد الأحد جمال الدين ، فى الشرعية الجنائية ، المرجع السابق  
ص ٤٠٦ .  
(٣) د. أحمد فتحى سرور أصول السياسة الجنائية ، ط ١٩٦٩ ، ص ٩٣ .

بمسئولية المجتمع عن السلوك المنحرف لبعض افراده لا يستتبع النتائج المتطرفة التى قال بها « جرامتيكا » ( ١ ) .

ولقد كان هذا التطرف هو الذى دعا الاستاذ مارك آنسل « الى الدعوة التى سميت الدفاع الاجتماعى الجديد » والخلاف بين حركة الدفاع الاجتماعى كما نادى بها الاستاذ « جرامتيكا » وحركة الدفاع الاجتماعى الجديد كما يقول بها الاستاذ « مارك آنسل » خلاف بين علم الاجرام وبين قانون العقوبات اكثر مما هو خلاف بين مذهبين احدهما متطرف والاخر معتدل » ( ٢ ) .

---

(١) . د. محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢) . د. جلال ثروت المرجع السابق ص ٢٢٠ .

## « المبحث الثالث »

### « الصدى التشريعى للمسئولية الاجتماعية »

لم يكن هدفنا منذ البداية اتخاذ موقف من فكرة المسئولية الاجتماعية أو القانونية فالبحث العلمى يتطلب التجرد ولا يعرف الأحكام القبلية ، وانما اتجهنا الى تقديم عرض مقرب للأصول الفلسفية للمسئولية الاجتماعية بعده قدمنا تحليلا انتقاديا للمدارس المختلفة للمسئولية الاجتماعية مع عرض لأصولها الفكرية ليتسنى لنا فى النهاية ابداء الرأى فيها دون تعاطف أو اجحاف ، وحاولنا ونحن نقف منها موقف الناقد أن نحاكمها أمام أصولها الفلسفية وجذورها الفكرية ، فلا معنى لتصور امكانية بناء ضخم على أساس واه ، وفى ميدان الفكر فانه لا معنى للتمسك بأفكار تجاوزها العلم أو فى القليل لم تعد من المسلمات .

لقد كانت الفلسفة الحتمية لها جذورها فى القرن الثامن عشر ليس فى المجالات الطبيعية فحسب بل وأيضا فى الظواهر الاجتماعية حتى أطلق البعض عليها اسم القوانين الفيزيقية للمجتمع ، وجاء القرن التاسع عشر وبلغت فيه العلوم الطبيعية شأوا كبيرا فى التقدم فكان أن أعلن أغلب علماء القرن التاسع عشر ربط الظواهر الاجتماعية بفكرة الحتمية قياسا على مناهج العلوم الطبيعية ، الأمر الذى عطل دون شك « تقدم المجتمع فضلا عن توضيحته بفكرة الحرية من أجل الامعان فى الأخذ بفكره الحتمية ، فالحتمية بمدلولها المطلق فى مجال العلاقات الاجتماعية تعنى بالضرورة انكار الاختيار ومن ثم حرية تقرير المصير » (١) .

ومن الغريب أن اعظم هجوم أساسي على مبدأ الحتمية يجىء من فاسفة علم الطبيعة والرياضيات الجديدة ، أن قوانين علم الطبيعة القديم الذى يعنى على الأخص بالظواهر الضخام ، كانت تؤدى عملها

---

(١) د. محمد طه بدوى ، المنهج فى علم الاجتماع السياسى ، مجلة التجارة

فى دقة آليه وكان عالم الطبيعة يقبل مبدأ الحتمية بأعتباره أمراً بدهياً حتى فحص العلماء مسلك الظواهر من وراء الميكروسكوب فاكشفوا مبدأ « اللاتعين » ، ولم تعد قوانين الطبيعة حتمية ملزمة بل هى قوانين احصائية او فى أكثر تقدير قوانين اجتماعية ، وقد تختلف وجهات النظر بين « أنشتين » و « اديجتون » (١) فى تفسير هذا المبدأ ولكن علم الطبيعة الجديد كان فى النهاية انتصاراً لمبدأ المسؤولية الانسانية القائمة على الاختيار « لقد قلبت تماماً الميكانيكا الموجبة ربما أكثر مما فعلت نظرية النسبية طريقة تفكيرنا لقد اضطررنا النسبية والكمات الى مراجعة افكار الزمان والمكان واتصال الطاقة اما الميكانيكا الموجبة فقد وضعت حتمية الميكانيكا النيوتونية موضع التساؤل » (٢) .

« ان الحتمية تستوجب أن يتحدد فى الفضاء موقع جسيم ذى طاقة معلومة والميكانيكا الموجبة والتفسير الاحتمالى للموجة يدخلان الاحتمية الى قلب الفيزياء » (٣) .

ولسنا ندعى ان هذا هو الموقف النهائى فى الميدان العلمى فمغامرات العقل الانسانى لا تقف عند حد ولكن اهتزاز الأصول الفلسفية لفكرة المسؤولية الاجتماعية يجعلنا نتردد فى قبولها كأساس قانونى خاصة وان الظاهرة القانونية ينبغى أن تتميز بالهدوء والاستقرار .

وفى هذا المبحث نتحدث عن الصدى التشريعى لفكرة المسؤولية الاجتماعية وهل اعتنقها المشرع فترجمها فى نص واجب التطبيق ؟ وهل جسدها فى انظمة جنائية لا يمكن أن تقوم الا اذا اعتنق المشرع الفكرة الحتمية كأساس للمسؤولية الجنائية ؟ .

---

(١) قارن « دونالد تافت » ، مبحث الجريمة ، ترجمة زكى سوس ، بدون تاريخ ج ١ ص ٤٣٦ - ٤٣٧ .  
(٢) « موريس دوكوين » المادة ضد المادة ترجمة د. رمسيس شحاته ط ١٩٦٨ ص ٥٦ .  
(٣) المرجع السابق ص ٥٩ .

لقد قيل « ان كافة التعديلات الرئيسية التى أدخلت على القوانين الجنائية خلال الخمسين عاما الأخيرة مبعثها والموحى بها هو الافكار والمبادئ الوضعية . فقد اتسع المجال امام فكرة العفو وايقاف تنفيذ العقوبة والافراج الشرطى والايداع فى مكان خاص لمدة غير محدودة للمجرمين الشواذ والمجرمين الخطرين غير القابلين للاصلاح ، وبصفة عامة انتشرت التدابير الهادفة الى دراسة المجرم طبيا وبيولوجيا ونفسيا وعقليا قبل وبعد المحاكمة فى تشريعات عدد كبير من الدول ، وقيل ايضا « ان الدفاع الاجتماعى يجد تطبيقا فعليا فى تشريعات عديدة من الدول بالنسبة لمعاملة طوائف معينة من المجرمين كالأحداث ومرضى العقول والمشردين وغيرهم » (١) .

لقد قيل هذا عن اتجاهات الدفاع الاجتماعى وقيل غيره من المدرسة الوضعية فما مدى الصواب فيما قيل ؟

لا نريد الدخول فى تفاصيل الأنظمة الحديثة فى ميدان علم العقاب وسوف نركز الحديث فى موضوعين أساسيين يتصلان اتصالا نظريا مباشرا بأساس المسؤولية الجنائية وهما الخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية .

وسوف نعالج موضوع الصدى التشريعى للمسؤولية الاجتماعية على النحو التالى فى مجال التجريم والعقاب .

المطلب الاول : « نظرية الخطورة الاجرامية » .

لمطلب الثانى : « نظرية التدابير الاحترازية » .

---

(١) « د. يمر أنور على ، د. آمال عثمان ، علم الاجرام وعلم العقاب

## « المطلب الاول »

### « نظرية الخطورة الاجرامية »

احتلت فكرة الخطورة الاجرامية مكانا فى الفكر الجنائى المعاصر وانعكست على التشريع فى الدول المختلفة فى صورة قواعد جنائية وانظمة عقابية وسوف نلقى الضوء على هذه النظرية على النحو التالى :

- الفرع الاول : « معنى الخطورة الاجرامية »
- الفرع الثانى : « تقدير الخطورة الاجرامية »
- الفرع الثالث : « الخطورة الاجرامية فى التشريع الجنائى »

## ( الفرع الاول )

### « مفهوم الخطورة الاجرامية »

الخطورة الاجرامية هي الجريمة المحتملة من مرتكب الجريمة  
او هي « احتمال ارتكاب المجرم جريمة تالية » (١) .

فحول فكرة الاحتمال تدور الخطورة الاجرامية فهو الضابط في  
تحديد وجودا وعدما .

والاحتمال يعنى صلة ما بين فروض ثلاثة :

**الفرض الاول :** وهو ان الجريمة المستقبلية لابد ان تقع ونحن هنا  
امام فكرة الحتمية .

**الفرض الثانى :** وهو ان الجريمة المستقبلية لا يمكن ان تقع ونحن  
هنا ايضا امام فكرة الحتمية .

**الفرض الثالث :** ان الجريمة المستقبلية يحتمل ان تقع هنا تبرز  
فكرة الاحتمال لتؤدى دورها فى خلق الخطورة ودفْع التشريع الى  
تجريمها كحالة واقعية .

ولأن فكرة الاحتمال فى حد ذاتها ليست بالوضوح الكافى - على  
الاقل لدى رجل القانون - فقد حاول البعض تحديدها لمقارنتها بفكرتى

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، علم العقاب ، المرجع السابق ص ١٢٨  
وانظر فى تعريف الخطورة الاجرامية .

د. رمسيس بهنام ، علم الاجرام ج ٢ ط ١٩٦٦ ص ٣٠٣ .

د. يسر على د. أمال عثمان علم الاجرام والعقاب ، المرجع السابق ص ٨٤  
الامتياز على بدوى ، حالة المجرم الخطرة مجلة القانون والاقتصاد السنة الاولى  
ص ٢٣ من القسم الفرنسى .

د. أحمد فتحى سرور نظرية الخطورة الاجرامية مجلة القانون والاقتصاد

س ٣٤ ص ٥٥٠

د. يسر على المرجع السابق ص ٨٤ .



الامكان والاحتمية (١) وقيل فى هذا الصدد ان «الامكان يعنى قلة توقع ان تؤدى هذه العوامل الموجودة الى حدوث النتيجة ، والاحتمال يعنى غلبة توقع ان تؤدى هذه العوامل الى حدوث النتيجة بينما الاحتمية تفيد تأكيد توقع حدوث النتيجة » (٢) .

فالخطورة اذن حالة يكون عليها الشخص تنبىء عن سلوك اجرامى قادم فهى تحتوى على عنصرين :

١ - **الخطر** : ويقصد به السلوك الاجرامى المحتمل وهنا ينبغى ان يكون السلوك القادم قد تناوله قانون العقوبات بالتجريم فلا يكفى ان يكون النشاط المستقبل ضارا بل لابد ان يكون سلوكا تتوافر فيه اركان الجريمة .

٢ - **عوامل الخطورة** : وهى تعنى الاستعداد الاجرامى لدى الشخص ، والوسط الاجتماعى الذى يقوده الى الجريمة بمعنى آخر فان الفاعل كمصدر للخطورة لديه اجرام كامن يتخذ طريقه نحو الظهور ويحيط به وسط اجتماعى يهيىء له وسائل السقوط فى هاوية الجريمة .

هذان فى نظرنا هما عناصر الخطورة الاجرامية ونحن نخالف هنا رايًا فى الفقه (٣) يجعل الخطورة تحتوى على عناصر اربعة هى الخطر ، الشخص الخطر ، والمجنى عليه ، وعوامل الخطورة .

والرأى لدينا ان الشخص الخطر ليس أحد عناصر الخطورة بل هو مصدرها وكذلك المجنى عليه ليس من عناصر الخطورة وانما محلها ، خاصة ونحن هنا ننظر الى الخطورة كحالة تناولتها يد المشرع بالتجريم فهى جريمة والمجرم والمجنى عليه كلاهما ليسا من عناصر الجريمة ولا من اركانها .

---

(١) د. نجيب حسنى المرجع السابق ص ١٢٨ .

د. فوزية عبد الستار ، مبادئ علم الاجرام وعلم العقاب ط ١٩٧٣ ص ١٩٥ .

(٢) د. فوزية عبد الستار ، المرجع السابق نفس الصفحة . ص ١٩٥ .

(٣) د. يسر انور على ، د. أمال عثمان ، المرجع السابق ص ٨٤ ، ٨٥ .

## القاضي والخطورة الاجرامية :

الخطورة حالة نفسية تتعلق بالانسان ككائن اجتماعى ويتجه ازاء اثباتها الى طريقتين (١) .

**الاول :** منح القاضي سلطة تقديرية تعينه على الكشف عن الخطورة الاجرامية وهو هنا يستخدم وسائل متعددة من بينها ظروف المجرم الشخصية ( النفسية والجسدية ) وحالته الاجتماعية ومستواه العقلى الامر الذى يقتضى من القاضي فى اغلب الاحيان تعمقا فى العلوم الجنائية المساعدة أو فى القليل فى الاستعانة بالمختصين حيث تبدو أهمية الخبرة فى المسائل الجنائية .

**الثانى :** افتراض الخطورة الاجرامية هنا يسلب المشرع من القاضي السلطة التقديرية ويقرر فى حالات معينة توافر الخطورة الاجرامية لو صدرت من الشخص افعال معينة أو اكتسب عادات خاصة مثل الادمان على المخدرات أو التسول أو الاعتياد على الاجرام . «فاذا ثبت للقاضي تحقق هذه الافعال وجب أن يقضى بالتدبير الذى نص عليه القانون لمثل هذه الحالة حيث أن الخطورة الاجرامية متوفرة » (٢) .

---

(١) د. فوزية عبد الستار ، المرجع السابق ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ .

## « تقدير الخطورة الاجرامية »

### « الفرع الثانى »

لا مفر من الاعتراف بغموض فكرة الخطورة الاجرامية - فهى عضية على التحديد الأمر الذى دفع المشرع فى أغلب القوانين الجنائية الى التريث فى تجريمها والى الانصراف عن تعميمها .

وقد حاول البعض ايضاحها وتحديدتها عن طريق المقارنة بينها وبين فكرتى الحتمية والامكان ، والقول بأن الحتمية والامكان فكرتان غريبتان على الخطورة وانها هى الاحتمال وهو المنزلة الوسطى بين الحتمية والامكان والرأى لدينا أن التفرقة بين الامكان والاحتمال تفرقة مصطنعة وربما كان ذلك وراء قول الدكتور محمود نجيب حسنى من أن « الفارق بين الاحتمال والامكان فارق كمى بل نستطيع القول بأن الاحتمال هو الدرجات العالية من الامكان » (١) والحق أن الامكان هو الدرجة العالية من الاحتمال .

فالاحتمال كما يعرفه « اوجستس دى مرجان » هو « حالة العقل تجاه حدث أو أى شيء لا تتوافر لدينا معرفة مطلقة عنه » فهناك ثلاثة فروض :

١ - أن نتأكد من أن الحدث المقبل أو ( الشيء ) سيحدث ، وهذا التأكيد يعبر عنه بالرقم (١) اذ لا يوجد احتمال ألا يحدث .

٢ - أن نتأكد من استحالة حدوث الشيء ونعبر عنه عن الاستحالة بالرقم صفر .

٣ - ألا نتأكد من أن الشيء سيحدث أو سوف لا يحدث وفى هذه الحالة تستخدم الكسور المتدرجة بين الرقمين ١ وصفر للتعبير عن مدى

الاحتمالين (١) فالاحتمال حالة عقلية واعتقد أن الدكتور نجيب لا يختلف مع هذا التعريف للمصطلح حيث أن الاحتمال عنده « هو حكم موضوعه تحديد العلاقة بين مجموعة من العوامل متوافرة في الحاضر وواقعة مستقلة من حيث مدى مساهمة تلك العوامل في أحداث الواقعة » (٢) .

وتأكيدا لما نقول من أن الامكان هو إحدى درجات الاحتمال تقول عالمة المنطق المعاصرة « سوزان ستبنج » .

« إذا قلنا في مناقشة معتادة ان الحدث « ه » من الممكن أن يحدث فانما نعني بذلك أن هنالك أسبابا لافتراض أنه سيحدث أقوى من الأسباب التي تدعو لافتراض أنه سوف لا يحدث ونحن نعرف أن الحدث ربما كان محتملا الى حد اعظم أو أدنى » (٣) .

وإذا كان هذا هو التحديد العلمى لمصطلح الاحتمال فيمكننا - خلافا للرأى الشائع - القول بأن الخطورة الاجرامية تقوم على الامكان دون الاحتمال (٤) والامكان الذى نعيه هنا يعنى امكان القدرة وامكان الملازمة .

### الخطورة الاجرامية والمدرسة الوضعية :

ان الخطورة الاجرامية تعد اثرا للعناية بالنظرية العامة للفاعل الأمر الذى يجعل دور المدرسة الوضعية فى ابرازها فعالا وبارزا وان كنا لا نعتقد أنها العامل الوحيد وراء ظهور هذه النظرية فهناك عوامل أخرى فكرية وسياسية أفضت الى الاهتمام بفاعل الجريمة .

ولا شك أن المدرسة الوضعية وهى المؤمنة بحتمية السلوك الاجرامى لا يمكنها أن تقيم الخطورة الاجرامية على فكرة الاحتمال ولا كانت متعارضة مع اصولها الفكرية ومعتقداتها الفلسفية، ولكن الحقيقة هى أن

---

(١) د. فيصل بدير عون ، مصطلحات ونصوص فلسفية مختاره .

ط ١٩٨٠ ص ٣٧ .

(٢) د. نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٣) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ص ٣٨ .

(٤) عكس هذا الرأى د. محمود نجيب حسنى المرجع السابق ص ١٣١ .

المدرسة الوضعية تنظر الى الخطورة الاجرامية فى حالة وجودها نتيجة  
حتمية لعوامل ثلاثة « عامل عضوى شخصي ، وعامل طبيعى ( من الوسط  
المادى المحيط ) ، وعامل اجتماعى من الوسط الروحى المحيط » (١) .  
وهنا ينبغى التفرقة بين الجريمة المحتملة باعتبارها اجراما  
كامنا والخطورة الاجرامية باعتبارها حالة واقعية موجودة وحالة تمثل  
اضرازا حقيقيا بالمجتمع .

والسؤال المطروح هنا هل فكر المدرسة الوضعية هو الذى يقودنا  
الى الاهتمام بالفاعل والى فكرة الخطورة الاجرامية ؟ الحقيقة ان  
العناية بالمجرم باعتباره انسانا فكرة تتردد أصداؤها فى الفكر الانسانى  
قديمه وحديثه ، بل ان المدرسة التقليدية الحديثة فى القانون الجنائى  
انما نشأت كحركة تصحيح للمدرسة التقليدية الاولى والتي وجه اليها  
النقد بأنها تميل الى الموضوعية والتجريد وتهمل شخصية الجانى (٢) ،  
وقد جاءت المدرسة التقليدية الحديثة لتعمل على تجاوز هذا النقد وقد  
اثرت فى التشريع الفرنسى بأن قرر عقوبات ذات حدين تعطى للقاضي  
حرية الملازمة بين العقوبة وظروف الفاعل ، بل وسعت الى العناية  
بشخص الجانى عند تطبيق العقاب ، وهى - كما قيل بحق - قد مهدت  
- من حيث لا تدرى - السبيل الى نشوء « المدرسة الوضعية » فاهتمامها  
بشخصية المحكوم عليه اثناء التنفيذ العقابى واغفالها فى سبيل ذلك  
أمر جريمتها قد مهد الى القول باعتبار الجريمة مجرد مظهر للشخصية  
الاجرامية التى ينبغى أن تقتصر عليها عناية الباحثين فى النظم  
الجنائية ، واتجاه هذه المدرسة الى أن تتولى الادارة العقابية تصنيف  
المحكوم عليهم كان حاملا على التساؤل عما اذا كان من الأفضل حماية  
للحريات العامة - أن يكون ذلك من شأن القضاء - وكان بعد ذلك داعيا  
الى التوسع فى فكرة التصنيف لتكون أساس نصوص القانون فتختلف  
التدابير التى يقررها باختلاف الطائفة التى ينتمى اليها المحكوم عليه .  
وهذه الفكرة هى إحدى دعائم المدرسة الوضعية (٣) .

(١) د رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص ٣٠٩ .

Donnedieu de Vabres :

(٢)

Traité de droit criminel et de Législation Dénale comparé paris  
1947 p. 28.

(٣) د محمود نجيب حسنى ، علم العقاب ص ٧٠ - ٧١ .

فليست المدرسة الوضعية وحدها هى صاحبة الفضل فى الاهتمام بشخص الفاعل وإن كانت وسعت من نطاقه ولكن هذه السعة جاءت على حساب القانون الجنائى ، فأصبح وكأنه تابع للعلوم الجنائية الأخرى والغرض انها علوم مساعدة ، وكانت هذه السعة أيضا على حساب الشخصية الانسانية التى أصبحت وكأنها ريشة فى مهب الريح تلعب بها الأقدار وهى لا تملك حرية اختيار .

فحياتها اضطرار وسلوكها حتمى ، وخطورتها ضرورة ، وبين الحنمية والضرورة ضاعت أهم خصائص الشخصية الانسانية التى أرادت المدرسة الوضعية - كهدف بعيد - تحريرها من نير القوانين الجائرة .

وإذا كان الاهتمام بنظرية الفاعل ليس وليد المدرسة الوضعية وحدها ، وكذلك فكرة الخطورة الاجرامية سواء اتسع مداها ليشمل كل سلوك يكشف عن خطورة ولو لم يسبقه جريمة أو ضاق مفهومها الى حد ما لينحصر فى الجريمة الكاشفة عن خطورة لا تمنع من تكرار السلوك الاجرامى .

إن فكرة الخطورة الاجرامية وهى محور الجهد المبذول فى نظرية الفاعل هى أيضا ليست وليدة الوضعية وحدها ، ويكفى أن نشير فى هذا الصدد الى أن كل التشريعات - ومن بينها القانون المصرى - والتى جسدت بعض نصوصها تطبيقات لنظرية الخطورة الاجرامية كل هذه التشريعات لم تقم نظرية المسؤولية الجنائية فيها على أساس وضعى وانما كان قوامها دائما فكرة الاختيار .

فقد أخذ القانون المصرى بأنظمة عقابية مختلفة كما فى وقف تنفيذ العقوبة والتدابير الخاصة بالصغار ومسؤولية الشواذ جنائيا الى غير ذلك من القواعد التى تضمنت تفريد العقاب وهو مؤسس على شخصية الفاعل ومدى خطورته الاجرامية .

خلاصة القول ان الأخذ بنتائج نظرية الخطورة الاجرامية سواء فى التجريم أو العقاب ليس فى حاجة الى تبنى فكرة المسؤولية

الاجتماعية ، بل على العكس من ذلك ، ان تركيز مدارس المسؤولية الاجتماعية على فكرة الخطر والخطورة واهتمامها الزائد بالمجرم على حساب الجريمة افضى الى الخروج على بعض المبادئ الهامة فى القانون مثل مبدأ الشرعية ، بل لقد انتهى الأمر بأحد فقهاء الدفاع الاجتماعى وهو الاستاذ « جرامنيكا » الى انكار كل النظام القانونى القائم ، وتلك نتائج أقل ما توصف به أنها متطرفة ، وقد انساق القانون السوفيتى الصادر سنة ١٩٢٧ (١) فى تناقض واضح فى الوقت الذى تبنى فيه تدابير الدفاع الاجتماعى نصت المادة الحادية عشرة منه على أن الأشخاص المسؤولين هم الذين يتصرفون بادراك وقد عاد المشرع السوفيتى عام ١٩٥٨ ليزيل هذا التناقض وي طرح فكرة المسؤولية الاجتماعية معلنا صراحة أهمية الادراك والاختيار فى المسؤولية الجنائية على الرغم من تعارض ذلك مع أصول النظرية الماركسية .

ولأسف فإن المشرع المصرى قد اتجه تحت ضغوط سياسية الى اصدار تشريعات تمثل فكرة الخطورة الاجرامية فى جانبها المفرط فى التطرف ، فأصدر ما سمي بقانون العيب وانشأ ما دعى بمحكمة القيم ، ومثل هذه التشريعات وما جاءت به من نصوص ومحاكم ليست الا مثالا صارخا يجسد ظاهرة معاصرة فى الدول النامية ، وربما فى كثير من دول العالم وهى ظاهرة طغيان السلطة التنفيذية على حساب السلطات الأخرى ومثل هذه التشريعات فى نظرنا معيبة دستوريا ، وسياسيا ، واجتماعيا .

---

(١) د. أبو المعاطى حافظ أبو الفتوح ، النظام العقابى الإسلامى

### ( الفرع الثالث )

#### « الخطورة الاجرامية فى التشريعات الجنائية »

هناك ظاهرة عامة مصدرها الاستقراء تقول « ان الخطورة الاجرامية غالبا ما تحتل مكانا فى مشروعات القوانين الجنائية فى العالم بينما لا تفسح أغلب التشريعات الا مكانا لا يكاد يذكر لنظرية الخطورة الاجرامية » .

فهل يعنى ذلك أن اصدار تشريع جنائى قائم على فكرة الخطورة يمثل أملا تحول الظروف السياسية والاجتماعية دونه .

حقيقة فان الأمر ليس كذلك ، ان غموض فكرة الخطورة الاجرامية واثرها السلبي على الحريات وخلطها بين ما هو قانونى وما هو غير قانونى من الاجراءات ، ان ذلك كله من أهم الأسباب التى تكمن وراء حذر المشرع وتريثه فى اصدار مثل هذا التشريع ، ومع ذلك فان شخصية الفاعل باعتبارها واقعا يجابه النظام القانونى قد فرضت عليه التدخل بالنص لتحديد الموقف بالنسبة لعدد من الطوائف مثل الأشخاص غير المسؤولين بسبب أحد موانع المسؤولية الجنائية كالصغير أو المجنون . أو اية حالة أخرى يفرزها الواقع وتفرض على المشرع ازاءها ضرورة التدخل . ومن امثلة ذلك ما صدر فى فرنسا من قانون سنة ١٨٨٥ يجيز نفى معتادى الاجرام الى احدى المستعمرات ، وفى انجلترا نص قانون العدل الجنائى الصادر سنة ١٩٤٨ على أنه بالنسبة للمجرمين العائدين يجوز الحكم عليهم بأحد اجراءين : العمل الاصلاحى أو الحبس الوقائى وذلك تبعا لدرجة اصرار الجانى ، ونجد القانون الاثيوبى الصادر سنة ١٩٥٧ يلزم القاضي فى حالات معينة بالحكم بالتدبير الاحترازى وفى حالات أخرى يخيره بين الحكم بالتدبير أو العقوبة ، وعلى ذلك تنص المادة ١٢٨ من هذا القانون فى فقرتها الاولى والثانية ، وواضح ان التشريعات قد اختلفت فى موقفها من الخطورة المتولدة عن العود الى الاجرام فبعضها كالقانون الالمانى يجيز



تشديد العقوبة فى حالات ويوجب على القاضي تشديدها فى حالات (١) وهناك بعض القوانين جمعت بين التدبير الاحترازى والعقوبة لمواجهة هذه الحالة « ومن التشريعات التى تضيف التدبير الاحترازى الى العقوبة القانون البولندى ( م ٤٣ م ) والقانون النرويجى ( م ٣٩ م ) والقانون البولندى الصادر سنة ١٩٣٢ ( م ٣٤ ) والقانون الألمانى ( م ٤٢ ) ( ٢ ) وقد اكتفى القانون الانجليزى وايضا القانون الاثيوبى بالتدبير الاحترازى فقط لمعالجة الخطورة فى حالة الاعتياذ .

وفى غير حالات الاعتياذ التى تؤسس على الخطورة أيضا نجد تشريعات عدة تواجهها فى ايطاليا صدر سنة ١٨٨٩ قانون نص على ايداع المجانين الامراض العقلية وأنصاف المجانين مأوى للحراسة، والمدمنين على الخمر مؤسسة علاجية خاصة ثم صدر بعد ذلك قانون العقوبات الايطالى الجديد سنة ١٩٣٠ متسا بطابع علمى واضح حتى وصفه الاستاذ « دوند يودى فابر » بأنه موسوعة جنائية حقيقية ( ٣ ) ، وقد عالج هذا التشريع الخطورة الاجرامية فى عديد من النصوص حتى انه يعد من أشمل التشريعات وأكثرها تجسيدا لموضوع الخطورة فى نصوص قانونية .

ونجد أيضا المادة السابعة فى قانون الدفاع الاجتماعى البلجيكى تنص على الاعتقال فى احدى المؤسسات الخاصة التى تحددها وتنظمها الحكومة هو التدبير الذى يتخذ قبل المجرم المجنون والمجرم الشاذ معا ( ٤ ) .

أما فى التشريع المصرى فقد صدر قانون الاحداث المشردين رقم ٢ سنة ١٩٥٨ وقانون المجرمين المعتادين على الاجرام رقم ٥ سنة ١٩٠٨ وقد عاد المشرع المصرى عام ١٩٥٦ وأصدر القانون

- 
- (١) يراجع فى ذلك نص المادة ٢٠ ، ٤٢ من القانون الالمانى .  
(٢) يراجع فى ذلك وما قبله د . أحمد الالفى الاعتياذ على الاجرام ط سنة ١٩٦٥ ص ٣٨٨ ، ويراجع أيضا الباب الثانى كله .  
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٩٤ .  
(٤) د . محمود نجيب حسنى ، المجرمون الشواذ ، المرجع السابق ص ١٤٨ .

رقم ٣٠٨ متضمنا الغاء هذا القانون وبالتالي الغى المعاملة التشريعية الخاصة لمعتادى الاجرام وكذلك المادتين ٥٢ ، ٥٣ وهما يتعلقان بالاعتیاد على الاجراء فى قانون العقوبات المصرى الصادر سنة ١٩٣٧ ثم عاد المشرع سنة ١٩٧٠ ونص بالقانون رقم ٥٩ لسنة ١٩٧٠ على اعادة هاتين المادتين ٥٢ ، ٥٣ الى قانون العقوبات وليست حالة الاعتیاد على الاجرام هى كل الحالات الخطرة التى عالجه المشرع المصرى فقد عالج المشرع حالات اخرى اهمها ما أصدره الشارع سنة ١٩٢٣ بالقانون رقم ٢٤ والخاص بتجريم حالتى التشرد والاشتباه ( والتشرد والاشتباه بالمعنى الذى عرفه الشارع ليس أكثر من حالة يوجد عليها الشخص فيكون متشردا أو مشتبها فيه ، ومن غير حاجة الى أن ينسب اليه ارتكاب جريمة بعينها مما نص عليه القانون ، وهى حالة خطرة سواء اكان الشخص متشردا أو متشتبها فيه ، وقد جرم المشرع أيضا السكر وتعاطى المخدرات باعتبارها حالات خطرة .

ولكننا نلاحظ على المشرع المصرى حذره الشديد فى تبني اجراءات . الدفاع الاجتماعى وقد وصف الدكتور على راشد المشرع المصرى فى حله لمشكلة الاعتیاد على الاجرام انه كان حريصا على أن تقترن فكرة الدفاع الاجتماعى بفكرة المسئولية الجنائية الاخلاقية (١) » وهذا فى نظرنا صحيح الى حد كبير وينسحب على كل صور الخطورة الاجرامية التى نص الشارع عليها فى قانون العقوبات المصرى والقوانين الملحقة به ، ويكفى للتدليل على أن من الممكن أن يستوعب القانون الجنائى بأساسه الاخلاقى للمسئولية الجنائية وكل اجراءات الدفاع الاجتماعى المعقولة ، يكفى للتدليل على ذلك قول الدكتور على راشد - وهو المتعاطف مع نظريات الدفاع الاجتماعى - « أن تشريعنا كان قد اتخذ من مشكلة الاعتیاد على الاجرام موقفا يتفق مع مقتضيات الدفاع الاجتماعى » (٢) وتشريعنا الذى يتحدث عنه هذا الفقيه اقيم على مبدأ المسئولية الأدبية ومع ذلك فان الحذر الشديد الذى كان سمت تشريعنا المصرى ازاء مقتضيات الدفاع الاجتماعى قد أفضى به فى بعض الحالات

---

(١) على راشد ، القانون الجنائى ، المرجع السابق ص ٤٣٠ ، ٤٣١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٢٦ .

الى حلول غير موفقة ونصوص غير سليمة نشير كمثال لها الى موقفه من مسئولية السكران الجنائية وايضا الى اغفاله مسئولية الشواذ جنائيا (١) وهو قصور انتقده الفقه وعبرت مشروعات القوانين عن الامل فى تجاوزه ولكن التشريع المعمول به لازال به كثير من النقص فى هذا الصدد .

وفى النهاية فاننا نعتقد ان الحلول التشريعية التى عرضت لها التشريعات المختلفة بخصوص الخطورة الجنائية تطرح سؤالا هاما هو : هل الخطورة فى فعل لم يرتكب مكانها القانون الجنائى ؟

فى اعتقادنا ان الخطورة الاجرامية باعتبارها تنبىء عن جريمة قادمة لا ينبغى ان يهتم بها القانون الجنائى ، تلك وظيفة البوليس والنظم الاجتماعية الأخرى ، فالإيداع فى مستشفى الأمراض العقلية ليس اجراء جنائيا بل هو قرار طبي ، يؤيد ذلك التكييف القانونى لمقتضيات الدفاع الاجتماعى فى الحالات التى قررتها بعض التشريعات .

فالقانون البلجيكي عند تعريفه للمجرم الشاذ « جعله » غير اهل للتحكم فى افعاله « ويعنى ذلك أنه نفى عنه أهلية العقاب وقد صرحت الأعمال التحضيرية بهذا التكييف فذكرت ان اتجاه القانون هو « معاملة الشواذ كمرضى لا كمجرمين شأنه فى ذلك شأن القانون الخاص بالأطفال الصادر فى ١٥ مايو سنة ١٩١٢ فالإيداع المقرر فى القانون ليس عقوبة ولكنه تدبير اجتماعى وانسانى ، حيث يوضع الشاذ فى ظروف لا يستطيع فيها الاضرار ويخضع لنظام علاجى محدد وفى اسلوب علمى .

وقد اقر القضاء البلجيكي هذا التكييف مستخلاصا منه النتائج التى يقتضيها منطقة ووافق عليه اغلب الفقهاء فى أمريكا (٢) .

---

(١) يراجع د . أمال عثمان ، السكر والمسئولية الجنائية ، مجلة القضاء عدد ٧ سنة ١٩٧٢ ص ٨٣ وما بعدها ، د . محمود نجيب حسنى ، المجرمون الشواذ ص ١٩١ .

(٢) د . محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

وفى رأينا انه لا ينبغي ان نثقل القانون الجنائى بمواجهة حالات  
لا تدخل فى وظيفته ، فحسبه الجريمة والمجرمون وقد ناء بهما النظام  
الجنائى كله تشريعا وقضاء وفقها ، واذا كنا نؤمن بأنه لا ينبغي اغفال  
الفاعل والتركيز على الفعل فانه أيضا لا ينبغي مفارقة النص القانونى  
لنهتم بتشريح الجريمة فالعلوم الاجتماعية التى تهتم بالانسان تتجاوز  
ولكن لكل منها وظائفه وميادينه .

## المبحث الثانى

### التدابير الاحترازية

قلنا ان ظاهرة الاجرام عامة فى كل مجتمع وكانت العقوبة منذ فجر التاريخ وحتى القرنين السابقين هى رد الفعل الاجتماعى الوحيد ازاء الحدث الاجرامى ، فكانت بذلك الوسيلة الوحيدة لمكافحة الاجرام . ايا كانت النظرة الى الجريمة او المجرم وايا كان اساس المسؤولية الجنائية فى تطوراتها المختلفة وعلى النحو الذى عرضناه ونحن نفصل الحديث عن المسؤولية الجنائية خلال عصور التاريخ . ومنذ نهاية القرن الثامن عشر بدأ الشك يزداد حول صلاحية العقوبة بمفردها للقضاء على الجريمة ، خاصة وانه وفى ظل تشريعات جنائية متعددة كان تشديد العقاب يتبعه فى احيان كثيرة ازدياد ظاهرة الاجرام وظهور الوان مستحدثة من السلوك الموصوم بوصف الجريمة ، وينبغى فى اعتقادنا ان لا تحمل العقوبة - فى لينها او شدتها - مسؤولية ازدياد الاجرام ، تلك ظاهرة لها اسبابها ودواعيها ، وهى أشبه بظاهرة ازدياد الانفاق العام ومن الخطأ ان نعزو ايا منهما الى سبب وحيد ، وبالنسبة للجريمة فليست العقوبة وحدها هى المسئولة عن الزيادة فى نسبة الاجرام ، وايا ما كان الأمر فان هذه الزيادة قد كشفت عن قصور فى عديد من التشريعات ودفعته الفقه الى البحث عن اساليب جديدة لمكافحة الجريمة ، وكان ذلك فى مجال القانون هو ما سُمى بالتدبير الاحترازى . واذا كانت المدرسة الوضعية هى صاحبة النصيب الأكبر فى ارساء قواعد نظرية التدبير الاحترازى فان مبدأ تفريد العقاب الذى نادى به الفقه واعترف به المشرع هو الذى افسح المجال لى ندخل التدابير الاحترازية فى المجال الجنائى ، وسوف نعالج التدابير الاحترازية ونحن بسبيل تلمس الصدى التشريعى للمسؤولية الجنائية على النحو التالى ..

الفرع الاول : مبدأ تفريد العقاب واهميته .

الفرع الثانى : نظرية التدبير الاحترازى .

## الفرع الأول

### مبدأ تفريد العقاب وأهميته (١)

إذا كانت فكرة تفريد العقاب تجد جذورها فى النصف الأول من القرن التاسع عشر وذلك عندما ظهرت « حركة علمية تؤيد توحيد العقوبات السالبة للحرية فى عقوبة واحدة تطبق على كافة الجرائم ، مع اختلافها فقط من حيث المدة وذلك لافساح المجال أمام تقسيم يستند الى اعتبارات تفريد العقاب » (٢) . وهو الأمر الذى نادى به « شارل لوكاس » سنة ١٨٣٠ وبعبده فى ألمانيا « أوبرماير » سنة ١٨٣٥ إذا كانت فكرة التفريد تجد جذورها فى هذه الحركة ، فان « ريمون سالى » هو الذى قنن هذه الفكرة وأعطائها شهادة ميلاد تحمل اسمها وهويتها ، فمصطلح التفريد لم يذع الا بعد صدور مؤلف هذا الفقيه الفرنسى الكبير والذى كان أستاذا للقانون الجنائى بجامعة باريس وقد صدر مؤلفه « تفريد العقوبة » قبل عامين من بداية القرن العشرين وبالتحديد سنة ١٨٩٨ .

وقد كانت المدرسة التقليدية الجديدة تمهيدا طبيعيا وضروريا لظهور هذا المبدأ فى مجال التشريع الجنائى المقارن ، فلم تعد الارادة واحدة لدى جميع المجرمين - كما تقول المدرسة التقليدية - الأمر الذى أدى الى هجر العقوبات ذات الحد الواحد وأصبحت العقوبات تتدرج بين حد أعلى وحد أدنى وفقا للحالة الخاصة بكل مجرم ومدى سلامة ارادته وصحة ادراكه ، وهكذا دخل المجرم وشخصيته الى فكر الشارع ، وبين الحد الأدنى والحد الأعلى تجد فكرة التفريد مكانا فسيحا الى حد ما تتبلور فيه أفكارها وأحكامها . وهكذا ظهرت فكرة التفريد لتكافح ظاهرة الجريمة ، وتم ذلك كله من خلال الأساس التقليدى لفكرة المسئولية الجنائية .

---

(١) Raymond saleilles, L' individualisation de la peine, 1927.

(٢) د . يسر على ، آمال عثمان علم الاجرام وعلم العقاب .

المرجع السابق ص ٣٥٨ .

وقد وصف بعض الفقهاء نظرية « سالى » نفسه فى التفريد بأنها « نموذج رائع لما نسميه « الفيوكلاسية العملية » التى اضطلعت بها مدارس التخير والانتقاء أو الوسط ٠٠٠٠ فانه وفقا لهذه النظرية - التى تعد دستور « السياسة الجنائية » فى كافة التشريعات النيوكلاسية العلمية منذ ذلك التاريخ حتى الآن - يطبق العقاب التقليدى - أى العقوبة السالبة للحرية - خطة المدرسة الوضعية وعلم الاجرام من حيث تصنيف المجرمين لمعاملة كل طائفة منهم عقابيا بما يلائمها ، وهو فى تفريده للعقاب يفرق بين دور كل من المشرع والقاضي والهيئات الادارية عند التنفيذ ، أو بعبارة أخرى هو يميز بين التفدير التشريعى والقضائى والادارى أو التنفيذى فى الاول يحدد المشرع « طبيعة العقوبة على اسلي جسامة الواقعة الاجرامية ، وفى الثانى يحدد القاضي « طبيعة » العقوبة وما اذا كانت عازلة أو تقويمية على أساس طبيعة الشخصية الاجرامية للمجرم كما تكشف عنها دراسة ظروف كل واقعة حيث تؤخذ فى الاعتبار الوراثة والانحلال ومؤثراب البيئة من ناحية وقابلية المجرم او عدم قابليته الاصلاح والتقويم من ناحية أخرى ، وفى الثالث تحدد الهيئات الادارية نظام تنفيذ العقوبة المحكوم بها تبعا لظروف كل مجرم (١) .

ففكرة التفريد ذاتلها نشأت فى حقل المدرسة التقليدية الجديدة وانعكست بصورتها لدى « سالى » على تشيعات متعددة واذا كانت قد توافقت مع المدرسة الوضعية فى خطتها الخاصة بتصنيف المجرمين فليس لأنها استعادت ما انتهى اليه الوضعيون بل لأن المدرسة التقليدية الجديدة - كما قيل بحق - قد مهدت - من حيث لا تدرى - السبيل لنشوء المدرسة الوضعية (٢) ، وقد كان اهتمامها بشخص الفاعل دون تركيز كامل على الفعل الاجرامى خاصة فى مرحلتى الحكم والتنفيذ دليلا على أن فكرة التفريد فى حد ذاتها - سواء أفرزت تشديدا للعقوبة أو تخفيفا أو تطبيق تدبير احترازى - صالحة لأن تؤتى ثمارها دون حاجة الى طرح حرية الارادة كأساس للمسئولية الجنائية بصفة خاصة ومسئولية الانسان عموما .

(١) د . على راشد ، القانون الجنائى ، المرجع السابق ص ٦٩٥ .

(٢) د . محمود نجيب حسنى ، علم العقاب ، المرجع السابق ص ٧٠ .

## الفرع الثانى

### نظرية التدبير الاحترازى (١)

التدبير الاحترازى هو تطبيق فكرة الخطورة الاجرامية فى ميدان العقاب فحيث لا خطورة لا تدبير ، فالتدبير الاحترازى كوسيلة يواجه الخطورة وكغاية يهدف الى علاجها أو الحد منها « ويعنى ذلك انه لا محل لاتخاذها الا عند ثبوتها ، وانه يتعين انقضاؤه بزوالها بما يلزم أن ترد عليه - من حيث نوعه ومدته وأسلوب تنفيذه - من التعديلات ما يجعله متلائما مع التطور الذى يعرضه للخطورة الاجرامية » (٢) .  
فهناك ارتباط كمى وكيفى بين التدبير والخطورة .

وقد كانت المدرسة الوضعية هى صاحبة الفضل فى نشر فكرة التدابير على نطاق واسع فى عدد التشريعات ، وأثارت الجدل بين الفقهاء حول أهميتها وطبيعتها ، وما اذا كان من الأفضل الجمع بينها وبين العقوبة فى جزاء جنائى واحد أو استبدال بعض العقوبات بتدابير أو النص على العقوبات فى حالات وعلى التدابير فى حالات أخرى وهو الأمر الذى تبنته أغلب التشريعات .

وأيا ما كان الأمر فإن الجدل القائم بين الفقهاء والحلول التشريعية التى نصت عليها بعض القوانين الجنائية تطرح عديدا من المشكلات وتثير عددا من التساؤلات - سواء فى ميدان النظرية أو التطبيق - يهمنها منها طبيعة التدبير الاحترازى وما هى ضوابطه ليصبح جزاء جنائيا ؟

وليس من السهل تعريف التدابير الاحترازى فالتعبير فضفاض يضم بين دفتيه اجراءات عدة تنتمى الى أنظمة ضبط اجتماعى لا يمكن نسبتها كلها - ولتجاوزا - الى القانون الجنائى .

---

(١) يراجع فى هذا الصدد الكتب العامة فى علمى الاجرام والعقاب .

(٢) د . نجيب حسنى ، علم العقاب ، المرجع السابق ص ١٢٠ .



والتدبير الاحترازي في نظرنا هو جزاء جنائي يواجهه خطورة  
اجرامية في شخصية مرتكب الجريمة (١) :

فهو جزاء جنائي الامر الذي يستبعد من مجال التدبير  
الاحترازي الذي نقصده اجراءات مكافحة ظاهرة الاجرام والتي قد تنص  
عليها لوائح البوليس او أية قواعد اجتماعية أخرى تربوية كانت او طبية  
او حتى قانونية . وعندما نقول انه جزاء جنائي فيعنى انه احدى صوره  
وليس هو الصورة الوحيدة ، فهناك العقوبة تؤدى دورها في مكانها من  
شخصية الفاعل وتصبح وظيفتها المنع العام والمنع الخاص ليستا من وظائف  
العقوبة فحسب بل هما وظيفتا الجزاء الجنائي بعامة .

فالتدبير اذن جزاء جنائي يواجه خطورة اجرامية ، فهو لا يواجه  
خطورة فحسب بل يواجه خطورة اجرامية .  
وهذا يعنى الكثير .

يعنى اننا نستبعد الشيء الخطر حيوانا كان أو جمادا من مجال  
الخطورة الاجرامية التى نعيها .

ويعنى اننا نطلب سنوكا اجراميا من الفاعل ليس هو الجريمة  
السابقة فحسب باعتبارها دلالة كشفية عن خطورة كامنة ، وانما يعنى ان  
المشرع وهو يجرم السلوك الكاشف قد جرم ايضا السلوك الكامن أى ان المشرع  
قد جرم حدث الجريمة وخطورتها فى ذات الوقت فيفترض التدبير  
لاحترازي صدور الخطورة الاجرامية عن شخص ارتكب جريمة وتستتبع  
هذه نتائج متعددة فمن ناحية يتميز التدبير الاحترازي بطابع فردى .  
فهو يتخذ قبل شخص حددته واقعة اقترافة فعلا اجراميا وهو يهدف الى  
اغراض تتحقق فى هذا الشخص بالذات ويستتبع ذلك خضوع تنفيذه  
لقواعد « التفريد » وما يتفرغ عنها من نتائج عقابية هامة (٢) .

---

(١) قارن د. محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ١١٩ .

(٢) نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ١٢٠ .

وايضا ما أشار اليه من مراجع وقارن أيضا د. رمسيس بهنام .

علم الاجرام ، المرجع السابق ص ٣١١ حيث يقرر ان الخطورة الاجرامية  
يمكن ان تتوافر فى شخص لم يرتكب الجريمة ولكن فى هذه الحالة لا يكون للقانون  
الجنائى دور فيها وواضح هنا ان استاذنا يحصر الخطورة فى الاستعداد الاجرامى  
( ١٤ - المسئولية الجنائية )

ولكن هل الجريمة فى مدلول التدبير الاحترازى هو الفعل أو الملوک الاجرامى أى الحدث والنتيجة ورابطة السببية ؟

بهذا يقول البعض حيث قيل أن « الجريمة فى مدلول النظرية العامة للتدبير الاحترازى - يراد بها الفعل الاجرامى أى الفعل المتصف من الوجهة الموضوعية - بطابع « عدم المشروعية » أو فى تعبير آخر « . آخر » .

« الفعل الخاضع لنص تجريم غير الخاضع لسبب اباحة » ويعنى ذلك أن الركن المعنوى ليس من عناصر الجريمة فى هذا المدلول ( ١ ) « .

ولا شك أن هذا النظر هو محاولة لاجتياز العقوبات القانونية التى اثارها اكتشاف المدرسة الوضعية لمناطق مجهولة للمسئولية فهو اتجاه يريد للتدبير أن يواجه خطورة فى افراد ليسوا أهلا للمسئولية الجنائية كالمجنائين مثلا .

ولسنا من هذا الراى لأكثر من سبب :

الأول : أن مصطلح الجريمة فى الفقه الجنائى والتشريع على السواء قد اكتسب معنى محددا يتسم بالثبات والديمومة ويحتوى على ركنين هما الركن المادى والركن المعنوى بل أن الركن المعنوى هو أهم ما فى نظرية الجريمة بوصفها فعلا انسانيا ، والتدبير الاحترازى موجه أساسا الى شخصية الفاعل التى هى قوام الركن المعنوى ، فكيف يمكن أن تكون الجريمة فى القانون الجنائى ذات معنيين أحدهما يتعلق بالعقوبة والثانى يتعلق بالتدبير الاحترازى .

والثانى : ثم أن الردع الخاص ليس هو الهدف الوحيد من التدبير الاحترازى بل أن الردع العام من أهدافه أيضا وقد اتجهت التشريعات الى الأخذ بكل من التدبير والعقوبة بل وبالجمع بينهما فى بعض

---

(١) د. نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ١٢٠ وأيضا حسين إبراهيم صالح : الوجيز فى علم الاجرام والعقاب ط ١٩٧١ ص ٢٢٤ د. جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية ، المرجع السابق ص ٢٢٤ .

الجرائم فما هو مدلول الجريمة التى يطبق على فاعلها تدبير احترازى وعقوبة ، خاصة وأن مؤتمر روما سنة ١٩٥٣ وهو يبحث موضوع الاختيار بين التدبير والعقوبة فى محاولة للوصول الى معيار للتفرقة بينهما ، انتهى الى ما يمكن أن يقال عنه انه لا يوجد فارق يذكر بين العقوبة السالبة للحرية والتدبير السالب للحرية (١) . يؤكد ذلك ان التدبير الاحترازى لا يعالج ظاهرة الجريمة وانما يواجه جريمة مرتكبة ، والعقوبة والتدبير الاحترازى كلاهما يتضمن عنصر الايلام بالقدر الذى يلزمه لتحقيق اغراضه ، فالعقوبة ليست وسيلة ايلام وتكفير ترتد الى الماضى فحسب بل هى وسيلة اصلاح وتهذيب تنظر الى الماضى لتغييره ، وإلى المستقبل لتجعله افضل من الماضى بالنسبة للمجرم بصفة خاصة ولظاهرة الاجرام ، ولا ينبغى ان نحصر أنفسنا فى مفهوم ضيق وقديم للعقوبة خاصة وان علم الاجتماع والقائم على اسس وضعية لدى « دور كايم » « وليفى بريل » وغيرهما لم يستبعد العقوبة كوسيلة ضبط اجتماعى سواء بالنسبة للفرد المجرم او الطفل الجانح ، والتدبير الاحترازى ذاته غير مجرد من الألم « باعتبار ان تنفيذه غير متصور على نحو يتجرد فيه من الألم تماما (٢) .

فالجريمة التى نقصدها فى التدبير الاحترازى اذن هى الجريمة كما يعرفها القانون الجنائى وبركניה المادى والعنوى ، ولا شك ان هذا الموقف يؤدى الى استبعاد التدابير التى تتخذ ازاء مجرمين خطرين كالمجرم المجنون من ميدان القانون الجنائى ، واتساءل ما هو الضرر فى ذلك ؟ ألم ينص القانون الفرنسى الصادر فى ٣ يونيو سنة ١٨٣٨ فى المادة الثامنة عشرة منه على أن ايداع المجرم المجنون فى المحل والمعدلة يصدر به قرار من المحافظ وهو ما كان موجودا فى قانون تحقيق الجنايات المصرى الصادر سنة ١٩٠٤ ، ربما يقال ان ترك التدبير فى هذه الحالات للسلطة التنفيذية يجعلها مجرد قرارات ادارية تسلب المواطن الضمانات التى تمنحها له السلطة القضائية .

---

(١) د. أبو المعاطى حافظ أبو الفتوح ، النظام العقابى ، المرجع السابق ص ٢١٦

د. محمود مصطفى - اصول قانون العقوبات فى الدول العربية ط سنة ١٩٧٠

ص ١٤٨ ، ص ١٤٩ .

(٢) د. نجيب حسنى ؛ المرجع السابق ص ١٢١ .

ولكن ذلك - على صحته - أمر سياسى يتعلق بالتركيب السياسى لسلطات الدولة ويتصل مباشرة بقضية الحرية الفردية فى مواجهة السلطة السياسية . وتلك مسألة وقتية ونسبية ، ففى أعقاب الثورة الفرنسية كانت النظرة الى السلطة القضائية تتسم بالخشية وعدم التقدير نظراً للمظالم التى ارتكبت على يديها قبل الثورة ، وكانت العقوبات ذات الحد الواحد هى الرد العملى فى القانون الجنائى على موقف الثورة من السلطة القضائية ، لقد سلبتها كل سلطة تقديرية (١) .

والحق ان ابعاد التدبير الموجب ضد عديمة الاهلية للمسئولية الجنائية من مجال القانون الجنائى ليس معناه وضع الامر برمته فى يد السلطة التنفيذية ، فيمكن اسناده الى جهة قضائية ، خاصة وان اتجاه اصلاح الفرد الجانح لاعادته الى حظيرة المجتمع وعدم مساعلته عما ارتكب من جرم قد انتهى الى استغلال السلطة التنفيذية لفكرة «التدبير» بقصد حماية « المجتمع » والى الافتئات على الحرية الفردية (٢) .

خلاصة رأينا فى هذا الصدد ان التدبير الاخترازى هو جزاء جنائى يواجه خطورة اجرامية فى مرتكب الجريمة . حيث لا مجال للقول بتعليق المسئولية الجنائية هنا على أمر محتمل لا على يقين ثابت (٣) بل كما يقول الدكتور رمسيس بهنام « ان الأمر المحتمل فى الخطورة الاجرامية هو الجريمة المستقبلية وأما هذه الخطورة فى ذاتها فليست محتملة وإنما هى أمر حاضر ثابت » .

ونحن نرى انه لا يكفى لاعتبار التدبير الاخترازى جنائياً الا ان تكون الخطورة الثابتة اجرامية وهى لا تكتسب هذه الصفة الا اذا نص المشرع على تجريمها كما فى حالة الاشتباه ، والفارق بين التدبير

---

(١) انظر اسمان : اصول الحقوق الدستورية ترجمة عادل زعيتير بدون تاريخ ص ٢٦٦ حيث يعرض لصدى هذا الموقف على القانون العام . هذا وسوف نزيد الرأى تفصيلا عند الحديث عن موانع المسئولية فى قسم المسئولية الادبية .

(٢) د. أبو المعاطى حافظ أبو الفتوح ، المرجع السابق ص ٢١٦ .

(٣) انظر اثارة هذا الاعتراض والرد عليه .

د. رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص ٣١٢ .

الاحترازي في المجال الجنائي والتدبير في المجالات الأخرى يتضح اذا عرفنا ان المشرع قد يفترض حالة الخطورة ويواجهها بالتدبير . بل قد يواجهها بالعقوبة أيضا وكما قيل بحق « ليست العقوبة التي يحكم بها على المجرم مجرد أذى يقاس بمقدار الأذى الذي حققته الجريمة وانما هي وسيلة لعلاج الخطورة الاجرامية في هذا المجرم اى لمنع الجريمة الجديدة التي يحتمل أن يكون هو نفسه مرة أخرى مصدرا لها (١) .

وما دامت التدابير غير العقابية - اى التدابير الاحترازية - هي انواع من المعاملة الجنائية تصدر بها احكام القضاء تطبيقا لنصوص القانون الجنائي فلا ينبغي كذلك ان تختلط بتدابير التحصين الاجتماعى ضد الاجرام ، اى تلك التدابير ذات الصبغة الاجتماعية الصرف والعاطلة من اى صبغة جنائية . واذا كان الهدف منها هو الوقاية من الاجرام اى تجنب وجود الجرائم والمجرمين . فانه لا شأن للتشريع الجنائي بهذه التدابير بل ان الغرض منها هو الحد من مجال تطبيقه (٢) .

والتدبير الاحترازي الجنائي مناطه الجريمة المرتكبة لا باعتباره جريمة سابقة (٣) بل باعتبارها تتضمن الحدث الاجرامى والخطورة الاجرامية معا ، وهو الأمر الذى نصت عليه التشريعات ، فالمادة ٢٠٢ من قانون العقوبات الايطالى تقضى بأن التدبير الاحترازي لا يطبق الا على من ارتكب فعلا منصوفا عليه فى القانون كجريمة «واقتر هذا المبدأ فى مؤتمرين للجمعية الدولية للدفاع الاجتماعى عقد أولهما فى انفير سنة ١٩٠٤ والثانى فى ميلانو سنة ١٩٥٦ (٤) .

وهذا يجعل الخطأ والخطورة يدوران فى فلك النص الجنائي بما يحترم مبدأ الشرعية ويكفله ، وبما يكفل لنا عدم الفصل الكامل بين

---

(١) المرجع السابق ص ٣١٣ .

(٢) د. على راشد ، المرجع السابق ص ٦٧٠ .

(٣) قارن د. نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ١٢٥ د. جلال ثروت الظاهرة

الاجرامية ، المرجع السابق ص ٢٤٤ د. حنين ابراهيم صالح ص ٢٢٤ .

(٤) د. جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية ، المرجع السابق ص ٢٤٥ .

كل من الخطأ والخطورة باعتبارهما أساس الجزاء الجنائي وموضع اعتبار المشرع سواء اختار العقوبة أو التدبير أو أثر الجمع بينهما .

ولكن هل تطبيق التدبير بحاجة الى تبني أساس المسؤولية الجنائية الاجتماعية ؟ يقول الدكتور على راشد (١) ان التدبير الاحترازي هو النتيجة الطبيعية للمدرسة الوضعية التي ترفض فكرة الاختيار والذنب ، والحقيقة في رأينا أن التدبير وتطبيقه لا يتطلب اعتناقه حتمية السلوك الاجرامي خاصة وأن التدابير قد عرفت باعتبارها تدابير ادارية قبل ظهور المدرسة الوضعية (٢) وقد نصت كثير من التشريعات على التدابير الاحترازية دون أن تعتنق فكرة المسؤولية الاجتماعية فالأمر هنا ليس سوى تطبيق لمبدأ تفريد الجزاء الجنائي ، خاصة وأن بعض التشريعات التي أخذت بمبدأ المسؤولية الاجتماعية - كالتشريع السوفيتي ناقضت نفسها فاعترفت بالادراك كشرط للمسؤولية الجنائية وعادت بعد ذلك الى النص على العقوبة كجزاء جنائي .

---

(١) القانون الجنائي ، المرجع السابق ص ٦٨٢ .

(٢) د . محمود نجيب حسني ، علم العقاب ، المرجع السابق ص ١٢٢ .

# الفصل الثاني

## « المسؤولية الأدبية »

### تحديد وتعريف :

المسؤولية الأدبية ، اتجاه سائد فى الفقه ، يقيم المسؤولية على حرية الارادة ، ووفقا لهذا الاتجاه ، تصبح المسؤولية الجنائية وثيقة الصلة بالأخلاق أو المسؤولية الخلقية ، ذلك أن الفعل محل التجريم ، فى القاعدة الجنائية ينطوى دائما على معنى الاثم والاذناب .

والأخلاق والمسؤولية – فى المفهوم الفلسفى – يرتبطان معا بصلة الوجود والعدم ، فلا أخلاق بلا مسؤولية ، ولا مسؤولية بلا أخلاق .

والمسؤولية الأدبية ، تعنى أن الانسان خالق أفعاله ، وأنه كان وهو يفعل فى حالة من الحرية ، تسمح له بالفعل أو الترك ، فالمسؤولية بهذا المعنى تعنى انتساب الفعل الى الفاعله ، من حيث هو صاحب القرار ومالك القدرة على الفعل أو ضده (١) .

والحرية بهذا المعنى ، هى الشرط الأول ، لكل فعل أخلاقى ، أو لكل فعل أنسانى مسئول ، سواء كانت المسؤولية خلقية أمام الانسان ونفسه ، أو كانت المسؤولية جنائية أمام الانسان ومجتمعه .

وقد انكر الحتميون حرية الانسان على هذا النحو ، ووجدوا انصارا لهم منذ اقدم العصور الفلسفية ، إلا أن فكرة الانسان الحر والمريد والمسئول ، كانت تلج على عقل الانسان وواقعه .

---

(١) A. lalande : Vocabulaire. Technique. Paris 1956 p. 558 - 563.

وفيه يعرض للمعاني المختلفة لكلمة الحرية .

ففى الميدان العقلى ، سيطرت على كثير من المفكرين والفلاسفة حتى كان لهم الغلبة عددا وحجة .

وفى ميدان الواقع العلمى ، كتبت الغلبة والسيادة لحرية الارادة بأى قدر كانت ، وتلك حقيقة تشهد عليها تشريعات العالم الجنائية ، واذا كان المذهب الحتمى ، قد تكاثر انصاره ومناصروه خلال القرن التاسع عشر ، حيث سيطر النهج الحتمى على البحث والتفكير فى الطبيعيات والعلوم الاجتماعية ، فان القرن العشرين قد حمل منذ سنواته الاولى ازمة مبدأ الحتمية ، وكشف عن خطئه كقانون علمى يحكم الأشياء والأحداث والأشخاص ، وأعلن « أدينجتون » ان التقدم العلمى ، يجعل الدفاع عن مبدأ الحتمية المطلق أمرا مستحيلا ، وعمل عكس كل من « لابلاس » و « كلودبرنار » ، نادى « ديراك » بأنه لا سبيل الى الدفاع عن مبدأ الحتمية المطلق .

وايا ما كان الأمر حول مبدأ الحتمية - وقد عرفناه سالفا - فانا لا ننكر دوره فى مجال الطبيعيات ، ولا اثره فى ميادين الأبحاث الاجتماعية ، وخطأ المبدأ - سى نظرنا - يكمن فى اطلاقه وتعميمه ، ولم يعد ذلك ممكنا لأمرين :

الأمر الأول : أنه فى مجال الطبيعيات ، وهى الساحة الأناسمية لمبدأ الحتمية داخل المبدأ منطقة الشك ، بل وأزيج من بعض الميادين .

الأمر الثانى : أنه فى مجال البحث الاجتماعى ، تفرد الكيان الإنسانى بطبيعة يتعذر معها ، تجريده من كل دور فيما يصدره الإنسان فى حياته من قرارات ، وفيما يصدر عنه من تصرفات .

ولعل الجو الفكرى ، الذى سيطر على القرن التاسع عشر ، كان من وراء هذا الاطلاق ، وهذا التعميم ، الذى ساد مبدأ الحتمية باعتباره قانونا علميا .

ولكن فكرة القانون العلمى ذاته ، وطبيعته ، قد دخلت عليها ايضا - مع القرن العشرين ، - تغيرات جذرية . فلم يعد اليقين العلمى الذى لا يدخله شك أو احتمال الا فى ميدان الرياضيات ، أما بقية العلوم



الطبيعية فقد دخل الاحتمال فى فكرة القانون ذاتها . وفى ميدان القانون العلمى اربعة مذاهب رئيسية ، تنظر الى طبيعة القانون العلمى من زوايا مختلفة ، تبعا لاختلاف . المذاهب الفلسفية وهى :

١ - مذهب يعد القانون كامنا فى الطبيعة :

فيرى أن نظام الطبيعة ينبثق من ماهيات الاشياء وصفاتها الجوهرية .

٢ - مذهب يعد القانون العلمى ، مفروضا على الطبيعة من الخارج وهو مذهب يفترض سبق الايمان بكائن أعلى ، تعد فكرة القانون أو العلاقات بين الاشياء من صنعه .

٣ - مذهب يعد القانون وصفا لما لوحظ فى الطبيعة من اطوار ودون أن يقتضى ذلك ضرورة الاضطرار .

٤ - مذهب رابع يرى القانون تفسيرا اصطلاحيا ، واسلوبا اجرائيا فى البحث ، وهو مذهب المنطقية الوضعية ، الذى يرى أن القوانين العلمية ، ليست قضايا توصف بالصدق أو الكذب (١) .

خلاصة القول اذن أن القانون العلمى الحتمى ، الذى اريد له أن يسود فى ميدان الانسان ، اهتز مرتين :

الاولى : عندما كشف البحث العلمى حرية ما فى ميدان الطبيعيات .

الثانية : عندما أصبح القانون العلمى لا يعنى اليقين وانما هو فى القليل يدخله الاحتمال .

وهكذا ، اهتز الأساس الفلسفى للمسئولية الاجتماعية ، وبقيت

---

(١) محمد فرحات عمر ، طبيعة القانون العلمى ، رسالة القاهرة سنة ١٩٦٠

روح الانسان على ما هي عليه منذ اقدم العصور ، ترفض ان يكون الانسان ريشة فى مهب الريح ، بل الانسان له ارادة وان تضاعلت وله اختيار وان تحدد .

وعلى هذا القدر من حرية الارادة ، وهذا النطاق من الاختيار ، تقوم المسؤولية الادبية ، وتحتل موقعها فى التشريع الانسانى العام ، لتؤكد ان فلسفة القيم بما لها من دور معيارى ، لا تستطيع ان تتخلى عن الارادة الحرة باعتبارها اساس المسؤولية الانسانية .

وسوف نعرض للمسئولية الادبية على النحو التالى :

**المبحث الاول : الاساس الفلسفى للمسئولية الادبية .**

**المبحث الثانى : المدارس الجنائية فى المسؤولية الادبية**

**المبحث الثالث : الصدى القانونى للمسئولية الادبية**

## المبحث الأول

### « الأساس الفلسفى للمسئولية الأدبية »

الحرية لفظة تهواها النفس ، ويهفو لها الفؤاد ، وهى ضروب مختلفة .

فهناك « الحرية المدنية » ، وهى ما يخول المجتمع أفراداه من حق فى عمل كل ما لا يلحق بالغير ضررا ، وهناك « الحرية البدنية » وهى مقدرة الانسان على تحريك اعضاء البدن ، « والحرية السياسية » وهى عبارة عن حق الانسان فى المساهمة والاضطلاع بشئون الدولة ، وهناك « الحرية النفسية » وهى قدرة الانسان ان يختار فعلا من بين افعال كثيرة ، متساوية من حيث الامكان .

وهذه الأخيرة وهى « الحرية النفسية » أو حرية الإرادة ، هى الأساس الفلسفى للمسئولية الأدبية ، وقد اتفق دعااتها - على اختلاف مذاهبهم وتياراتهم الفكرية - على مبدأ وجودها ، ثم اختلفوا فى التفسير والمفهوم .

### المطلب الأول

#### « مفهوم حرية الإرادة »

حرية الإرادة ، بما لها أو عليها ، هى الأساس الفلسفى للمسئولية الأدبية وهى كاشكال عريقة فى الفكر الفلسفى ، بل أنها أهم المحاور فى تراثه المقدم الذاهر ، وقد وصفها البعض « بأنها أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج والمتاعب (١) » ويصف عالم النفس المصرى الدكتور يوسف مراد موضوع الإرادة « بأنه من الموضوعات الحائرة ، التى فقدت أوراق اعتمادها فى نظر كثير من المدارس السيكلوجية ، فهو كالتنبؤ السياسى الذى جرد من جنسيته ، فاخذ يجتاز البحار جيئة وذهابا ، بدون أن يوقف الى الدخول فى ميناء ، ويستقر فيه ، فقوم يرون موضوع

(١) هنتر ميد ، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها المرجع السابق ص ٥٨

الارادة من الموضوعات الميتافيزيقية العامة ، التى يجب ان تعالج بطريقة  
مذهبية ، على غرار مسألة الوجود والعدم ، والخير والشر ..... الخ .

ويرى قوم آخرون ، ان موضوع الارادة لا يتعدى النظر فى الحركات  
الارادية كما يفهمها العالم البيولوجى ... ، ويذهب بعضهم الى ان  
موضوع الارادة من اختصاص عالم الاجتماع (١) ، والحق ان الارادة  
الحرية ، ليست بالموضوع الهين اليسير ، فهى موضوع الانسان فى كل  
عصر وأرض ، وليست هناك مجتمعات لم تعرف المشكلة ، ان لم تكن  
فى افكارها وما ثار حولها من حوار وجدل ، فعلى الأقل فيما تطرحه  
من تساؤلات والتساؤل هو الحرف الأول فى أبجدية الفلسفة .

فحرية الارادة لها انعكاس على حياتنا العقلية - تشريعاً وممارسة -  
والتي تقوم على افتراض ان الانسان حر .

ان الحياة الاجتماعية - بما تنطوى عليه من نظم وقواعد وأوامر  
ونواه - تحت الأفراد على اتيان هذا الفعل وتجنب ذلك الأمر - انما  
تقوم على فرضية الحرية ، « بل ان ما يمسود خيالتنا من قوانين وضعية  
والهية ايضا انما تقوم على هذا الأساس ، والا فليس ثمة ما يبرز مسؤولية  
الأفراد عن أفعالهم أمام هذه القوانين ، فالمسؤولية لا معنى لها الا اذا كان  
الانسان حراً ، وبالتالي فان الفرد المسئول عن أفعاله لابد ان يكون  
حراً ، وهكذا فان فكرة المسؤولية تفترض القول بالحرية ، وتنتج عنها ،  
وترتبط بها ، بحيث تصبح شاهداً على وجودها ، فحيث لا حرية  
لا مسؤولية ، وحيث لا مسؤولية لا حرية » (٢) .

أما اذا رجعنا الى نظريات الفلاسفة المختلفين فى الحرية ، فقد  
يكون فى وسعنا ان نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة ، لخصها  
بعض المؤلفين كما يلي :

أولاً : « حرية الاختيار القائمة على الارادة المطلقة ، أو حرية

---

(١) يؤسف مراد : مبادئ علم النفس العام ط ١٩٠٤ ص ٣٢١ .

(٢) د . سعد عبد العزيز : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ط ١٩٧٢ ص ٥

استواء الطرفين وهذا النوع الأول من الحرية هو ما يتبادر الى اذهاننا جميعا حينما نتصور انفسنا احرارا ، فنحن ننسب الى انفسنا صفة الحرية لاننا نعلم ان فى وسعنا ان نعمل بمقتضى ارادتنا نحن ، ولمجرد اننا نريد هذا الشيء او ذاك ، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو « بوسويه » Bossuet الذى يقول « اننى كلما بحثت فى ذاتى عن السبب الذى يدفعنى الى العمل ، فاننى اشعر بوضوح بانه ليس هناك من علة لافعالى سوى حريتى ، ومن ثم فاننى اشعر بوضوح بان حريتى انما تنحصر فى مثل هذا الاختيار ، فالارادة الحرة هنا عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء او المبادأة ، لاننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، غير مشروطة فى فعلها باى شيء كائنا ما كان ، وقد ذهب الى مثل هذا الرأى فيلسوف فرنسى آخر هو « رنوفيه » Renouvier الذى قال ، ان سوابق الفعل لا تكفى لتعيينه ، اذ اننا نشعر جميعا بان حريتنا تنحصر فى تحقيقنا لافعالنا دون الخضوع لشروط او لظروف خارجية ، فالقول بان الفعل حر انما يعنى ان هذا الفعل غير محدد باى شرط سابق كائنا ما كان ، اعنى انه مستقل تماما ، لا عن كل قوة خارجية فحسب بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة ايضا ، بما فى ذلك التصورات والعواطف والميول ... الخ .

واذا فهمنا الحرية على هذا النحو فان مفهوم هذه الكلمة لابد ان يكون وثيق الصلة فى نظرنا بمفاهيم « اللاتحدد » ومفهوم « الامكان او العرضية » الخ . وعندئذ لابد ان نفهم من الفعل الارادى انه الفعل الذى لا يخضع لاية حتمية اذ قد كان من الممكن الا يحدث او قد كان من الممكن ان يحدث على نحو آخر ، وهنا تظهر فكرة « الاختيار » على اعتبار ان الحرية ان هى الا المقدرة على فعل شيء او الامتناع عن فعله ، ومثل هذا التصور لابد ان يقودنا الى فكرة « عدم الاكثرات » Indifference او « استواء الطرفين » بمعنى انه ليس فى الأشياء ما يدفعنا الى الاتجاه نحو الطرف الآخر ، فالحرية هنا هى ملكة الاختيار من دون ادى باعث ، اذ فى هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية واردة .

ثانيا : الحرية الاخلاقية ، او الاستقلال الذاتى ( Autonomie ) وهذا النوع من الحرية هو الذى فيه نصمم وتعمل بعد تدبر وروية ،

بحيث تجيء افعالنا وليدة معرفة وتأمل ، فنحن لا نشعر باننا احرار حينما نعمل بمقتضى اول دافع يخطر لنا على بال ، او حينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بحريتنا حقا حينما نعرف ما نريد ، فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (L'acte d'eliberé) ، واذا كنا قد اطلقنا على هذا النوع من الحرية ، اسم « الحرية الاخلاقية » فذلك لانه وثيق الصلة بما سماه « كانت » بالاستقلال الخلقى ، وهى تلك الحالة التى يتصف بها الفاعل الاخلاقى حينما يضع لنفسه قاعدة فعلة .

ثالثا : حرية الحكيم Liberte de sage ، او حرية الكمال perfection وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معيارى مثالى يجعله اكثر سموا وشرفا ، وحرية الكمال هى الصفة التى تميز الحكيم الذى استطاع ان يتحرر من كل شر ومن كل كراهية ومن كل رغبة ، اعنى حرية الفيلسوف الذى قد تحرر بالفعل من عبودية الاهواء ، والغرائز والجهل ، ولا يفترض هذا النوع من الحرية الا بتحدد . . بل هو يفترض استحالة فعل الشر ، ومن هنا فقد استطاع « لينتز » ان يقول « ان الله وحده هو الكائن الحر باكمل معانى الحرية ، واما الموجودات المخلوقة فهى ليست حرة الا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الاضواء .

رابعا : العلية السيكولوجية او النفسية Gausalite psychique وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة elan حيوية معينة ، واستمرار نفسى معين ، وقدرة خالقه يتصف بها الشعور ، وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحى التلقائى الذى يعبر عن شخصيتنا من اعماق ذاتنا ، وبهذا يذهب بعض انصار هذا الراى ( مثل برجسون وفوييه Fouillée الى ان فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية ، فنحن هنا لسنا بازاء حرية سلبية تنحصر فى تحقيق هذا الفعل او الامتناع عن تحقيقه من غير ادنى اكتراث ، بل نحن بصدد حرية ايجابية فيها يصدر الفعل « عن ذاتنا العميقة » على حد تعبير برجسون ، وهنا تكون الحرية بمثابة تلقائية روحية ( لابيولوجية ) تعبر عن قدرتنا على الخلق والابداع فالحرية التى يدعو اليها انصار هذا الراى هى بمثابة العلامة المميزة

للروح ، لأن المرء لا يكون حرا الا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها  
وحيثما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفنى  
وصاحبه (١) .

ولا شك ان هذه المفاهيم المختلفة لحرية الارادة تصور كل منها موقف  
فلسفيا مختلفا . نحن لا يعنينا منها الا تلك التى تتضمن الاختيار

بين البدائل ، اما الحرية بمعنى التحرر من الأهواء ، فذلك معنى  
سوف تلاقيه لدى المتصوفة الاسلاميين . فالحرية بمعناها الاشتقاقى هى  
انعدام القسر الخارجى ، اما المفهوم الفلسفى للحرية ، فهو تلك الملكة  
الخاصة التى تتميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر فى  
أفعاله عن ارادته هو (٢) ، وليست الحرية هى حرية مشيئة المشيئة او ليست  
حرية الارادة ، هى حرية ارادة الارادة ، انما حرية الارادة هى حرية  
الارادة فحسب ، وحرية الاختيار فقط لا حرية اختيار الاختيار . وهى حرية  
العمل والتنفيد (٣) ، والحرية بهذا المعنى تجسيد للفرد وتعبير عن شخصيته  
التي يتميز بها .

## المطلب الثانى

### ( أدلة حرية الارادة )

لا شك ان أهم آثار القول بحرية الارادة ، هى ان يكون الانسان  
مسئولا عما يصدره من سلوكيات قولاً أو فعلاً ، ومعنى هذا أيضاً ان  
الانسان لا يكون . . مسئولاً من الناحية الخلقية - وايضا من الناحية  
الجناحية - الا فى حدود تلك الحرية ، وهنا تبدو حرية الارادة شرطاً  
رئيسياً من شروط تحمل المسؤولية .

وقد ظلت هذه الحرية التى يتمتع بها الموجود الانسانى عصية على

---

(١) د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ط ١٩٧١ ص ٢٠ - ٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨ ، د. سعد عبد العزيز : المرجع السابق ص ٨ .

(٣) أحمد ابراهيم الشريف الحتم والحرية المرجع السابق ص ١٥٣ .

التحديد ، لا يمكن البرهنة عليها برهنة عقلية محضة ، « فالحرية تند عن كل نظر عقلى . وهى لا يمكن أن تدرك الا فى صميم افعالنا الحية التى تحقق بها وجودنا ، وليست الحرية موضوعا نتأمله عن بعد ، بل هى حياة نعانيتها ، وهذا هو ما تنبه اليه الفيلسوف ديكارت حينما قال « ان حرية ارادتنا لا تعرف ببرهان كامل بل بواسطة التجربة التى لدينا عنها فقط » ، ورغم هذه الصعوبة فقد حاول الفلاسفة البرهنة عقليا على وجود الحرية ، حاولوا ذلك وهم يدافعون عنها أو وهم يتعرفون على نتائجها ، ونستعرض أهم هذه البراهين : -

### البرهان الأول : دليل الشعور : -

فى حياتنا النزوعية شعور بالحرية لا يمكن اغفاله ، ففى داخل كل منا احساس عميق بقدرته على الفعل والترك ، احساس يبدأ بحريته البدنية ، حيث يحرك أقدامه أو يديه أو يلتفت يمينا أو يسارا أو يقوم ويقعد ، فلو نازعته نفسه أو غيره فى قدرته على الحركة ثم تحرك لكان ذلك دليل قدرة يؤكد شعوره بالحرية .

« فأيا كان القرار نحاول اتخاذه ، ومهما تكن صعوبة بثوغه فاننا عندما نتخذ قرارنا اخيرا يكون لدينا شعور بأن الاختيار لم يتحكم فيه شئ سوى ارادتنا الخاصة ، وقد تؤدى القوى الخارجية أو العجز الشخصى الى قصر اختيارنا على بديلين فقط كلاهما غير مرغوب فيه ، ولكننا نشعر بأن القرار النهائى هو دائما عمل ارادى صادر عنا نحن ، فنحن نوقن فى هذه الحالة ، بأنه كان فى استطاعتنا اختيار البديل الآخر بنفس السهولة الحرية ، ويترتب على هذا الاحساس غير المحتوم الشعور بالالزام ، بل ان هذا الشعور بالالزام هو فى نظر كثير من اللاتحميين مثل « كانت » دليل على الحرية أكثر اقتناعا حتى من الحدس الذى نشعر فيه بأننا قد اتخذنا قرارا غير مسبب ، اذ ان هذا الشعور بالالزام فى رأيهم لا يكون له أى معنى لو لم يكن الاختيار الاصيل ممكنا ، فعبارة « ينبغى لى » لابد لها من شرط مفروض مقدما هو « انا أستطيع » (١) .



حقا ان انصار الجبرية كثيرا ما يشككوننا فى قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب الا نفسى ان انكارهم للحرية يستند الى فرض عقلى أو مصادرة عقلية لا الى التجربة ذاتها ، أما اذا رجعنا الى الحياة العملية فسنجد أننا جميعا نعتقد بأننا احرار ، اذن حتى المفكرون الذين ينادون - نظريا - بالجبرية المطلقة - يتصرفون فى حياتهم العملية كانصار - الحرية سواء بسواء (١) .

ولكن ما هو الأصل فى هذا الشعور المباشر بالحرية ؟ ولماذا يعتقد المرء ان فى وسعه حقا ان يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الانسان مجرد فريسة لوهم خداع كما زعم بعض الفلاسفة مثل « اسبينوزا » و « بيل » و « هوبز » ؟ الواقع أننا قبل ان نقدم على تحقيق أى فعل من الأفعال ، نشعر فى قرارة نفوسنا بأن التصميم الذى سنتخذه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد اودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيكولوجى هو دليلنا الأول على الحرية .

وفى هذا يصح ما قالته « مدام ستايل » - « حاول أن تثبت حرية الانسان فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ولكن ضع يدك على قلبك فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك فى وجودها (٢) .

فالتجربة تشهد بأن لدينا شعورا مباشرا بحريتنا ، يزداد قوة كلما ازدادت التجربة عمقا واتساعا .

### البرهان الثانى دليل المسؤولية :

« ان حرية الارادة شرط لى يكون هناك معنى لى تصور نكونه عن المسؤولية الاخلاقية - أو حتى المسؤولية القانونية - وأنه من غير

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية المرجع السابق ص ٣٤ .

(٢) هنترميد : الفلسفة ومشكلاتها المرجع السابق ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

المنطقي أن نعد الشخص مسئولا عن فعل معين ما لم يكن هذا الفعل صادرا عنه - أى ما لم تكن لديه قدرة أصلية على اختيار بين أمور بديله ، واتخاذ قرارات أخلاقية . فجميع الأحكام التى تصدرها عادة بشأن « صواب » السلوك أو « خطئه » لا تفترض مقدما إرادة غير محكومة فحسب بل انها تغدو ظالمة متجنية فى أى ظروف أخرى (١) .

فإذا كانت المسؤولية تفترض الحرية على هذا النحو ، وإذا كنا من ناحية أخرى نشعر شعورا واضحا بما ننوء بحمله من مسئولية كاملة عما تقوم به فى هذا العالم ، فليس شك اذن فى أننا أحرار (٢) .

وهذا الدليل - دليل المسؤولية يكشف مدى ارتباط الحرية بفكرة الحق والواجب بحيث يمكن أن نتعرف حرية من ؟ والمسئولية عن ماذا ؟ وكما قيل بحق « هناك فكرة سائدة وخاطئة عن الحرية ، اذا نحن أزلناها وبيننا ما فيها من خطأ ظهر لنا مناهج الحرية ومقوماتها بكل وضوح وجلاء وتميز على حد تعبير « ديكارت » - هذه الفكرة التى يظنها الناس هى أن الحرية : اسقاط أكبر عدد ممكن من الواجبات والتمتع بأكبر عدد ممكن من الحقوق ، وعندئذ تكون الحرية المطلقة عندهم حقوقا بلا واجبات ، وتكون العبودية واجبات بغير حقوق ، وهى نظرية تتناقض فى ذاتها وربما كانت تعريفا للراحة والاستبداد ، وربما كانت أصدق وصف على الموت لأن انيت هو الذى له على الأحياء كل الحقوق وليس عليه إزاءهم واجبات .

ان الحق والواجب يتبع كل منهما الآخر يرتفعان معا ، يزيدان وينقصان ، كأنهما وجهها عملة واحدة ، وكلما زاد نصيب امرئ من الحق زاد نصيبه من الحرية . ونقصهما معناه نقص نصيبه من الحرية .

ان المتيقظ أكثر حرية من النائم لأنه أكثر منه واجبات وحقوقا

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢ . وأيضا زكريا إبراهيم ، فلسفة الحرية ، المرجع

السابق ص ٢٣٣ .

(٢) د . سعد عبد العزيز : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية المرجع السابق

ونصيبا من الحياة ، وإن الرجل أكثر حرية من الطفل ، وإن الصحيح أكثر حرية من المريض . . . الحرية إذن تتمثل فى مقدار التكاليف والمسئوليات والواجبات ، وفى قدرة الانسان على ادائها بما يحقق شخصيته ويثبت ذاتيته المتميزة عن غيرها (١) .

فهل الانسان على هذا المعنى حر ؟

لا شك أنه أوفر الكائنات التى على ظهر الأرض نصيبا من الحرية وأنه أوفاهها نصيبا من المسؤولية أى نصيبا من الحقوق والواجبات ، وإن دراسة تاريخ الإنسانية تؤكد ذلك ، وهذا يضيف بعدا جديدا على فهمنا لفكرة الحرية من أنها ليست مجرد شئ منح لنا بل هى أيضا مهمة علينا أن نضطلع بها (٢) .

**البرهان الثالث دليل العقل :**

حياتنا العملية تقوم على قيمة أو معيار على أساسه يقوم الاستحسان والاستهجان ، وتلك حقيقة نشهدها فى حياتنا الفردية وحياتنا الجماعية ، فلو تجاهلنا حرية الإرادة لكانت كل القيم ، ومن بينها التفكير ذاتها - بقوانين الفكر ومراحل - تصبح بدورها بلا جدوى . «ذلك لأنه لو كان كل ما يحدث نتيجة ضرورية لما حدث من قبل ، بل لطبيعة الأشياء ذاتها ، التى لا يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه . فعندئذ يكون من العقيم أن نتحدث عن « أفكار » أو « مثل عليا » أو « مقاصد » ، بل أنه يستحيل عندئذ تفسير العقل ذاته ما دامت وظيفته الرئيسية هى التقويم والتمييز ، فإذا كانت كل الأشياء تحدث بالضرورة كما قال « اسپينوزا » وغيره من الحتميين فعندئذ يكون النشاط العقلى عقيما بل غير مفهوم (٣) .

« إن أحكامنا الخلقية التى تتركز حول فكرتى الحسن والقبح

---

(١) أحمد هاشم الشريف : الجتم والحرية المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٦٠ .

(٢) قارن د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص ٧ .

(٣) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، المرجع السابق ص ٣٢٠ .

تتفق تماما مع عزمنا التام الذى تأخذ به الإرادة فى اختيار أمر من الأمور ، والذين لهم أدنى دراية بالعوامل النفسية المعقدة التى تؤثر فى أفعالنا الاختيارية يدركون أن تكويننا الجسمى والعقلى يجعل من الممكن أن تصدر عنا أعمال مختلفة متنوعة ، زد على ذلك أن وقوع الاختيار منا بالفعل قد برهن بمالا مزيد لمستزيد على أن الأعراض التى ترمى إليها من أفعالنا متعددة وكثيرة ، فمن المستحيل إذن أن ننكر على أى إنسان أنه كان فى استطاعته أن يفعل خلاف ما فعل (١) .

والحق أن الأدلة العقلية المختلفة على حرية الإرادة تلتقى فى النهاية عند تجربة نعانيتها وهى الشعور بالحرية أو الدليل . . السيكولوجى على حرية الإرادة ، « ويذهب » مين دى بيران « إلى أن التجربة السيكولوجية التى فيها يشعر الإنسان بقدرته على التأثير فى جسمه ، والتحكم فى أهوائه وإنفعالاته هى بمثابة التجربة الأساسية التى فيها ندرك حريتنا ، ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تبدأ من حيث تنتهى الحياة الحيوانية ، أى حيث يبدأ الشعور بالذات أو التجربة الباطنة التى فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وإرادة حرة ، ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة الا بعد ما يتحرر من الضرورة العمياء التى فيها يتغلب الانفعال على الفعل ، ومن ينكر حريته ، إنما ينكر فى الحقيقة إنسانيته أن لم نقل وجوده نفسه (٢) . ولقد قال « ديكاوت » أن حرية إرادتنا لا تعرف ببرهان بل بواسطة التجربة التى لدينا عنها فقط (٣) .

ولكن هل الإرادة على هذا النحو الذى تثبته التجربة هى حرية مطلقة ؟ هكذا فهمها الحتميون وهاجموها بقولهم « ان اللا حتمى على خطأ عندما يقول ان المسؤولية الأخلاقية تفترض حرية كاملة للإرادة ، إذ كيف يكون لنا الحق فى أن نعد شخصا مسئولا عن أفعاله اذا كانت ناتجة عن قرار اعتباطى اتخذ فى لحظة الاختيار - أعنى قرارا لاصلة

(١) أرفلد كوليه : المدخل الى الفلسفة ، المرجع السابق ص ٢٣٣ .

(٢) د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص ٢٦ .

(٣) د. سعد عبد العزيز ، مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، المرجع

له بشخصيته أو عاداته أو تجاربه السابقة ؟ انه لا يمكن أن يمتدح عليها أو يلام ، ويثاب أو يعاقب ، الا بقدر ما تكون قراراته صادرة عنه هو ، ومرتبطة بذاته الكاملة ارتباطا لا ينفصم ، وهكذا فإن الأخلاق والتشريع الاجتماعى معا يفترضان الحتمية - من وجهة النظر العملية - فالتشريع الاجتماعى مبنى مثلا على افتراض امكان التحكم فى السلوك البشرى بالوسائل الصحيحة ، والا فلم كنا نسن القوانين لو لم نكن نفترض انها ستؤثر فى سلوك الناس ؟ (١) .

ولكن حرية الارادة التى نريدها - والتى تتعلق بفكرتى المسؤولية والجزاء - ليست مطلقة (٢) لا تتأثر بدافع داخلى أو عامل خارجى ، ولو كانت حرية الارادة لا تتأثر بأى شىء لما تأثر الانسان بالسكر والجنون معا . انهما يعتبران فى جميع القوانين موانع للمسؤولية فى حالة وقوع الاجرام .

ولو كانت حرية الاختيار لا تتأثر بشىء ، لكان من غير المنطقى والمعقول تحديد سن الراشدين الذين تقع عليهم المسؤولية القانونية (٣) ان الفعل الحر ليس ذلك القرار الاعتباطى كما يظن الحتميون ، بل هو ذلك الفعل الذى نشعر فيه بمسئوليتنا عن افعالنا « واننا لنعلم جميعا أن ممارسة العقود بين الناس ، ووجود الشرائع والقوانين وعلى الاخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ، كل هذا يفترض ان الانسان رب افعاله وبالتالي أنه مسئول ، حقا ان فكرة المسؤولية قد تكون من اكثر الافكار غموضا والتباسا فأنها كثيرا ما تخلط علينا بالخوف من العقاب كما هو الحال عند الطفل الذى قد لا يملك الا مسؤولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد ان مسؤولية الانسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته من صنع يده Son Oeuvre وأنه الاصل فى افعاله المحمودة والمذمومة معا ، وهنا مع ذلك يصح أن

---

(١) هنتر ميد ، الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها ، المرجع السابق ص ٣٢٢ .  
(٢) لان الحرية المطلقة فيها ضربة قاضية على الفكرة القانونية والخلقية فى الحياة الانسانية .

راجع أرفلد كوليه ، المدخل الى الفلسفة ، المرجع السابق ص ٢٣٤ .  
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٣ .

يثار اعتراض على هذا الدليل فبقال ان الحيوان ليس حرا ولا مسئولا ولكننا مع ذلك كثيرا ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات ، وردنا على هذا الاعتراض ان الانسان يعاقب الحيوانات لكي يقومها ويديربها ، كما أن عددا كبيرا من الجزاءات التي توقع على الأطفال - مثلا - ليس المقصود بها سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم (١) .

ان القوانين الحالية التي تتحكم في الانسانية تقوم فعلا على الاعتقاد بحرية الارادة والايمان بالمسئولية « بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما في الحاق اذى بغيره دون أن يكون قد اراده فعلا ، فانه قد يلزم بدفع تعويض ولكنه لن يكون موضع عقاب ، ولما كانت المسئولية تفترض المعرفة . فان كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لابد أن يخفف من مسئوليتنا ، ولهذا فان الانتباه أو عدم التبصر Improvisation يعتبر عاملا مخففا ، في حين أن سبق العمد يضاعف من خطورة الجريمة . وان كان عدم التبصر قد يستتبع أحيانا ضربا من الجزاء (٢) .

حرية الارادة اذن هي تلك التي تعبر عنا ، وتؤكد فرديتنا وتثبت التنوع في أفراد الانسان أنها ليست حرية بغير دوافع ولكنها حال الفعل ترتفع عنها الموانع ، « ان الحرية كما يقول - رسل - لتقتضى أن تكون وليدة رغباتنا لا وليدة قوى ملزمة تضطرننا الى ان نفعل ما لسنا نريد ان نفعله (٣) » ونحن القانونيين - بعيدا عن الجدل الفلسفى - يكفيننا أن يكون للانسان قسط من حرية الارادة وان كان قليلا ، ونصيب من الاختيار مهما كان ضئيلا ، فهذا وذاك كافيان لقيام المسئولية الانسانية على أساس معقول ومقبول .

ولم ينجح المذهب الحتمى فى القضاء على هذا القدر من الاختيار، بل ان الحتمية وجدت من العلماء - والعلم مبدانها الطبيعى - من ينظر اليها بعين الرفض والانكار .

---

(١) د. زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٦ .

يقول « بول لانجفان » معبرا عن أفلاس الحتمية « أنه لا يوجد  
حتمية فى الطبيعة Il n'yapas de determinisme dans La natyre  
أن ذرات المادة لا تتحرك حركة حتمية إذ أننا لا نستطيع تقدير سرعة  
وموضع الجسم الذرى أو كمية حركته أيا كان ، وإن الاختيار الحرملك  
لهذه الجسيمات وللطبيعة أيضا ، انها جسيمات ليس لها ذاتية  
محددة » (١) .

---

(١) أشار إليه د. فيصل بدير عون ، مصطلحات ونصوص فلسفية ، المرجع

السابق ، ص ٧٣ .

Enriques, " Causalité et determinisme dans la philosophie et  
L'histoire des sciences, Paris 1941 P. 100.

## المطلب الثالث

### حرية الإرادة فى الفلسفة الحديثة

من عجب ان تقابلك الحرية فى أى لون من المعرفة قرأت وفى اية حياة عشت ، ومع أى نص قانونى صادفت ، فهى موضوع فى كل موضوع . وإذا كانت الحرية فى جانبها العقلى قد شغلت المفكر والعالم والفيلسوف ، فانها فى جانبها الوجدانى قد شغلت الناقد والروائى والمسرحى ، أما فى جانبها العلمى والسياسى ، فكانت شعار الثوار فى كل ثورة ، وغاية المناضلين فى أية حركة .

وفى القسم التاريخى عرضنا لموقف الأقدمين من الحرية فلاسفة ومشرعين ، ولسنا عن بعد موقف الأدباء والشعراء لاستجلاء موقف الروح الانسانى من ارادة الانسان ، والفلسفة الحديثة ، كنتاجها فى التاريخ الفلسفى ، فهم أشباه فى اهتمامهم بمشكلة الحرية حتى أصبحت القاسم المشترك فى كل العصور الفلسفية .

ولم تكن الفلسفة وحدها بل ومعها العلم الحديث ، والأدب الحديث كلهم يتحدثون عن الحرية ، وينقسمون الى خصوم وأشياء ومعارضين وأنصار .

فى المسرح الحديث ، على سبيل المثال ، نجد الانتاج الذى يدعم الحتم والجبرية . « لىالى الغضب » لسلالكرو « والآلة الجهنمية » لجان كوكتو ، كما نجد انتاجنا يدعم حرية الإرادة وينادى بها على نحو ما تبرزها مسرحيات « آرثر ميلر » « وجان جيروودو » ، وأخيراً « جان بول سارتر » الذى يكفى الإشارة الى مسرحيته « الذباب » ، حيث يبدو الرفض التام للقدر أيا كان هذا القدر فوقيا أم باطنيا ، غيبيا أم واقعيا ، يتنزل من السماء أم ينبثق من الأرض ( ١ ) .

---

(١) يراجع فى هذا الموضوع من الناحية الأدبية :

( أ ) د. عماد الدين خليل ، مشكلة القدر والحرية فى المسرح الغربى

المعاصر ، ط بيروت سنة ١٩٧٥ .

(ب) د. أحمد شمس الدين خفاجى : الأسطورة فى المسرح المصرى

المعاصر ، ط ١٩٧٥ ج ٢ ص ٣٩٩ - ٤٤٨ .



وسوف نقدم المساهمة السريعة لدعاة الحرية فى الفلسفة الحديثة ،  
المساهمة تلمس جانب التأييد ولا نعرض لدلته ، فالذى يعيننا من الفكر-  
موقفه لا فلسفته ، اختيار لا مبررات هذا الاختيار .

١ - ديكارت (١) : تبدأ الفلسفة الحديثة من « ديكارت » حيث  
كان له أكبر الفضل فى بناء صرح الاتجاه العقلى الحديث ، وهو صاحب  
الكوجيتو المشهور « أنا أفكر إذن أنا موجود » ، وهى البداية العقلية التى  
تسبق كل معرفة وكل يقين ، والتى على أساسها قام فى الفلسفة ما سُمى  
« بالثورة الديكارتية » (٢) .

أما موقفه من حرية الإرادة فقد قيل بحق - « ان تقرير الحرية  
الانسانية أمر ثابت عند ديكارت فى فلسفته كلها (٣) ، ويعتمد  
«ديكارت» على مبدئه فى الشك لتقرير فلسفته فى الحرية ويقول «بدهى  
جدا ان لنا ارادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها ، وهذا يمكن ان يعد  
من أكثر المعانى المقطورة شيوعا » (٤) .

واذا تساءلنا كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وسبق  
التقدير الالهى ؟ يجيب ديكارت بقوله : « فى حين أننا لن نجد عناء فى  
التخلص من تلك الضعوبات - أى صعوبات هذا التوفيق - اذا التفتنا  
الى أن فكرنا متناه وإن قدرة الله شاملة - تلك القدرة التى علم الله  
بها ما هو كائن ، أو ما يمكن أن يكون أو ما أراده الله فى الأزل - هى  
قدرة لا متناهية ، والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفى لأن نعرف

---

(١) يراجع فى دراسة ديكارت :

( أ ) د. عثمان أمين : ديكارت - القاهرة ط ٥ سنة ١٩٦٥ .

(ب) د. نجيب بلدى : ديكارت - القاهرة سنة ١٩٦٨ .

(ج) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة - القاهرة ط ٥ سنة ١٩٦٩ .

(٢) د. عثمان أمين : رواد المثالية الغربية ، ط ١٩٦٧ ص ١٩ .

(٣) د. نجيب بلدى : المرجع السابق ص ١٦٩ .

(٤) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القاهرة ، ط ١٩٧٥

ص ٨٠ ، ٨١ ويؤكد على هذا المعنى فى إحدى رسائله « أنك محق فى قولك أننا  
واقفون من حرية اختيارنا وثوقنا من أى معنى فطرى شائع » .

بوضوح وتميز أن تلك القدرة فى الله ، وليس لدينا منه ما يكفى لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذى نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة ، وأننا من جهة أخرى واثقون من الحرية وعدم التقييد القائمين فينا ، بحيث لا نعرف شيئا بوضوح أكثر مما نعرفهما ، ولذلك لا ينبغي أن تكون قدرة الله الكاملة مانعة لنا من هذا الاعتقاد ، فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه « جوانيا ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا ، لأن شيئا آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته » ، ثم يذكر ديكارت مسئوليتنا عن أفعالنا ، حيث يقول « أن الله غير مسئول عن خطأ العباد وخطيئتهم لأنهما امران سلبيان أو ضرب من الحرمان » (١) .

وقد وصفت فلسفة ديكارت بالتعارض ، لأنها تثبت ارادة مطلقة للإنسان ، واستسلاما واذعانا لله ، ولكن الفهم السليم لموقف ديكارت يقول « أنه لا تعارض بين الرأى الذى يقول بضرورة خضوع الإنسان للعناية الربانية ، وبين الرأى الذى يقول بأعلاء شأن الحرية بين فضيلة غايتها الاتحاد بالله والاستسلام له فى كل شيء ، وفضيلة جوهرها الحرية وتقدير الذات الشخصية » (٢) .

٢ - ليبنتز : ان أهمية « ليبنتز » فى هذه الدراسة لا ترجع الى نجاحه فى التوفيق بين شمول الألوهية و ارادة الإنسان - فربما كان الفشل حليفه فى هذا الجانب وانما تنبع أهميته من رفضه الحاسم لفكرة الجبر ووحدة الوجود عند سلفه « أسبينوزا » .

حقا ان ليبنتز « قد عرف الحرية بقوله « الحرية هى قدرة الإنسان

---

(١) ديكارت ، المرجع السابق ص ٧٥ ، وما بعدها وديكارت أيضا ، التأملات ترجمة عثمان أمين ، ط ١ سنة ١٩٦٥ ص ١٤٥ ، وما بعدها ويقرأ التأمل الرابع كله .

(٢) د. نجيب بلدى ، المرجع السابق ص ١٧٢ ، ولنقد فكرة ديكارت راجع :

( ١ ) أندريه كريسون : أسبينوز ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، بيروت

١٩٦٦ ط ٥١ .

(ب) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٨٥ .

على القيام بفعل ، أو عدم القيام به بمقتضى إرادته » وهذا دليل واضح على موقفه إلى جانب حرية الإرادة ، ولكن الذى يقرأ «المونادولوجيا» له يشعر بالصعوبات التى اعترضت طريقه ودفعت باحثا كبيرا إلى القول أنه لا فرق بين الامكان الذى يقول به « ليبنتز » وبين الضرورة التى يقول بها « اسبينوزا » (١) .

ونقطة البداية فى « فكر ليبنتز » هى محاولته لتجنب اتباع مذهب وحدة الوجود « لاسبينوزا » وطابعه الحتمى ، فحلل الحرية على أنها تلقائية كل كائن عاقل فالدوافع - كما قال - تحدث ميولا ولكنها لا تحدث قيودا (٢) .

فالحرية عند « ليبنتز » تلقائية صادرة من طبيعة كل موناد خاصة . وعاقلة ، أى تتضمن المعرفة المتميزة ، وعرضية تستبعد الضرورة الميتافيزيقية ، وتخضع لمبدأ السبب الكافى ، والتلقائية والتعقل ينبعان من نظرية سبق التوافق ، التى تجعل كل شئ فى الانسان ينبغ من طبيعته ولا يفرض عليه من الخارج (٣) .

والحق فان فكرة الموناد التى تجعل كل شئ يحدث للموناد يخضع لماضى الموناد ، تؤكد ما قيل « ان ليبنتز قد استبعد وجود الحرية من الناحية العملية بعد أن اكدها من الناحية النظرية » (٤) .

وأيا ما كان الأمر ، فان الفيلسوف الالمانى لم يستطيع أن ينكر حرية الإرادة ، وهى كامنة فيه ، ويمكننا أن نكون أكثر انصافا وفهما متى علمنا أنه يقترب بفكره من الصوفية والمتصوفين ، ففى مدينة الله التى يعليها ليبنتز ، يؤكد المسؤولية الأخلاقية « ففى ظل هذه الحكومة الكاملة لا توجد أفعال خيرة بدون مثوبة ، ولا توجد أفعال شريرة بدون

---

(١) يوسف كرم ، المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٢) جان فال ، طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٣) د. على عبد المعطى ، « ليبنتز » ، فيلسوف الذرة الروحية ،

الاسكندرية ١٩٧٢ ، ص ٢٨١ .

(٤) جان فال : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

عقاب « (١) وهذا يعنى أن حرية الإرادة كانت مسلمة لديه عقلا .

٣ - برجسون (٢) : فى محاضراته عن « الشعور والحياة » يقول « برجسون » أن الشعور معناه الاختيار ، لأن ما يميز الكائن الحى هو أنه موجود يختار أو ينزع الى الاختيار وإذا كانت خصائص المادة هى الجمود والهندسة والضرورة ، فإن خصائص الحياة هى التلقائية والحرية واستحالة التنبؤ ، وربط « برجسون » بين فكرة الحرية وفكرة الخلق فيقول ، أن مهمة الكائن الحى أن يخلق ، وبالتالي فإن الكائن الحى - فى وسط العالم الشامل الذى تسوده الحتمية - يمثل منطقة حرة لا موضوع للحتمية فيها (٣) .

وأهم ما يعيننا من فكر « برجسون » فى الحرية أمران هما ، صلة الحرية بالزمان ، وصلة الحرية بالذات .

( ١ ) صلة الحرية بالزمان : لقد تنبه « برجسون » الى أن تصور الحرية على أنها خارج الزمان - كما يقول « كانت » - ليس تصورا حقيقيا للحرية ، بل أنه ينبغى وجود هذه الحرية . فالحرية فيما يرى « برجسون » لا تكون الا فى حياتنا الزمانية ، والزمان عند « برجسون » عبارة عن مدة خالصة متصلة ، وأن أهم نقد يوجهه برجسون الى المذهب الجبرى يكمن فى هذه النقطة ، فالجبرية السيكلوجية - التى انتهى اليها كل جبرية فى نظر برجسون - تنظر الى حياتنا العقلية على أنها عبارة عن توالى من اللحظات بحيث تصبح كل لحظة فى هذه السلسلة نتيجة للحظات السابقة . وسبب اللحظات التالية ، ولذلك فإن

---

(٢) لبينتز : المونادولوجيا ، ترجمة د. على عبد المعطى ، المرجع السابق ، ص ٣٢٦ ، د. عبد الغفار مكاوى ، المونادولوجيا ، ترجمة وتقديم ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٥٧ ، ص ١٧٦ .

(٣) يراجع فلسفة برجسون ما يلى :

( ١ ) برجسون : منبعا الدين والأخلاق ، ترجمة د. سامى الدروبي

القاهرة ١٩٧١ .

(ب) د. زكريا ابراهيم ، برجسون ، القاهرة سنة ١٩٥٦ .

(ج) فرنسوا ماير ، برجسون ، ترجمة ، تيسير شيخ الأرض ،

بيروت سنة ١٩٥٥ .

العقل فى لحظة من هذه اللحظات يمكن أن ينحل الى بواعث مختلفة ، بحيث اذا عرفنا دوافع لحظة من لحظات حياتنا فاننا نستطيع ان نتنبأ بجميع ما يتبعها من أفعال فى المستقبل ، لأن الباعث الأقوى هو الذى يسود دائماً ، ويرى برجسون ...

أن الخطأ الأكبر فى هذا التفكير يكمن فى تقسيم الزمان الى لحظات متتالية ، ومن ثم فإن برجسون يرى أنه لا توجد لحظات من الزمان منفصلة بل كل شىء يكون وحدة مع جميع الأشياء ، فليس ثمة لحظات بل سيلان المدة فقط .

وعلى ذلك فإن المستقبل هو ما لا يمكن التنبؤ به ، وخطأ القائلين بالجبرية هو فى تصور المستقبل على غرار الماضى ، فالماضى قد انتهى ، ومن ثم أصبح ماضينا محددا لا يمكن تغييره ، أما المستقبل فانه إمكانية لا تزال غير محدودة بعد وبالتالي تتسم بالحرية لا بالضرورة (١) .

(ب) صلة الحرية بالذات : يقول « برجسون » أننا أحرار حينما تصدر أفعالنا عن شخصياتنا كلها ، وحينما نعبر عنها ، وحين تكون مشابهة لها مشابهة لا توصف ، تلك المشابهة التى نجدها فى بعض الأحيان بين الفنان وأثره (٢) .

ولعل هذه الفكرة عند « برجسون » تماثل ما يقوله « تادر » عن وحدة الشخصية باعتبارها شرطا للمسئولية الجنائية .

٤ - شيلينج : يعرض الفيلسوف الألمانى « شيلينج » نظريته فى حرية الإرادة فى رسالة له بعنوان « مباحث الحرية الإنسانية » وفيها يحاول أن يحدد تصور الحرية ، كما يحاول أن يبين العلاقة بين معنى الحرية وبين جماع النظرة العلمية فى العالم ، وينتهى من بحثه الى تقرير الحرية الإنسانية ، بل أنه يذهب الى أبعد من ذلك فيحاول التوفيق بين

(١) د. سعد عبد العزيز ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) فرانسوا ماير ، برجسون ، المرجع السابق ص ٥٨ .

الحرية والضرورة على نحو ما سيفعل الفلاسفة الوجوديون فيما بعد .

ومن الطبيعي أن تكون فلسفة « شيلينج » تتأصر الحرية فهي جزء من الفلسفة النقدية التي هي مذهب الحرية بل قد كانت المهمة الأولى للفلسفة النقدية كما قيل هي « كن حرا حرية مطلقة » (١) وهو ما يحاول تقديمه « هيجل وفيشته وشيلينج » .

#### ٥ - الحرية في الفلسفة الوجودية (٢) :

ان الفلسفة الوجودية عصية على التعريف لأنها تضم شعبا شديدة اللبائين - كما يصفها أحد أتباعها - جبريل مارسيل .

ولكن يتفق الوجوديون جميعا في القول بأن الوجود يسبق الماهية ، فماهية الكائن هو ما يحققه في الواقع من أفعال ، بحيث يصبح التوقف عن الفعل توقفا عن الوجود على حد تعبير « سارتر » في « الوجود والعدم » .

ولكن اذا كان على الانسان أن يفعل بغية تحقيق وجوده ، فلا بد من وجود الممكنات ، اذ أن الفعل تحقيق وجه واحد أو أكثر من أوجه الممكنات العديدة التي تعرض للانسان ، وفي هذا التحقيق يقوم معنى الاختيار ، والاختيار بدوره يقتضى الحرية ، فلا اختيار حيث لا حرية ،

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، شيلينج ، ط ١٩٦٥ ص ١٩٤ .

(٢) يراجع في هذا الموضوع المراجع التالية :

( أ ) أوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، القاهرة .

١٩٦٦ ، وهو كتاب بالغ الأهمية .

( ب ) عبد الرحمن بدوى ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، ط ٢ ،

القاهرة سنة ١٩٦٦ .

( ج ) د. سعد عبد العزيز ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق .

( د ) د. زكريا ابراهيم ، الفلسفة الوجودية ، ط ١ دار المعارف

( اقرأ ) .

( هـ ) جان بول سارتر : الوجود والعدم ، ترجمة د. عبد الرحمن

بدوى ، بيروت سنة ١٩٦٦ .

فإذا كان الوجود لا يتحقق - فيما يرى الوجوديون الا بواسطة الفعل -  
فإن هذا الانسان لن يستطيع أن يفعل الا اذا اختار ، ولكنه من ناحية  
أخرى لا يستطيع أن يختار الا اذا كان حرا ، فالوجود الحر فقط هو  
الذى يختار وبدون هذه الحرية ينعدم معنى الاختيار .

« وهكذا نرى أن الشرط الأساسى الذى لا غنى عنه لكل فعل هو  
حرية الموجود الفاعل ، ومن هنا قالت الوجودية - وكان لابد لها أن  
تقول تمثيلاً مع منطق تفكيرها - بأن الوجود الانسانى موجود حر بل  
أنها وحدت بين وجود الانسان وحرية .

وفكرة الحرية هذه فكرة أساسية فى الفلسفة الوجودية ، سلم  
بها جميع الوجوديين بلا استثناء ، ولا نكاد نجد أدنى اختلاف فيما  
نسبوه الى الانسان من حريته (١) .

بل أن الأفكار الرئيسية الأخرى فى الفلسفة الوجودية ، انما تقوم  
على هذه الفكرة وتفرضها افتراضاً ، « فالقول بالمسئولية والقلق والمخاطرة  
والعدم تقوم كلها على القول بالحرية وتنجم عنها ، بل أن القول بأسبقية  
الوجود على الماهية - وهو الفكرة الأولى والرئيسية فى هذه الفلسفة -  
انما يقوم على أساس الحرية (٢) .

ولا شك فإن الفلسفة الوجودية من أهم تيارات الفلسفة المعاصرة،  
وهى فى تأكيدها على مسئولية الانسان فى مواجهة العالم ، يعيدها  
الدكتور عبد الرحمن بدوى من أقدم المذاهب الفلسفية (٣) .

وأياً ما كان الأمر فإن الفلسفة الوجودية - عند عامة  
الوجوديين - تعنى أن الحرية هى الوجود الانسانى ذاته ، وليست  
صفة تضاف الى هذا الوجود ، يتضح ذلك عند علمها الكبير الرائد  
الأول كيركجور وعند « كارل يسبرر » وعند « مارتن هيدجر » ، وأما

---

(١) د. سعد عبد العزيز ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

(٣) د. عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ص ١٥ .

« سارتر » فانه يقرر ذلك قائلاً ان « الحرية ليست صفة مضافة لأخصائية من خصائص طبيعيتي انها تماماً نسيج وجودي » (١) .

تعقيب : لقد حاولنا في هذا المبحث الاشارة الى موقف الفلسفة الحديثة من حرية الارادة ، وقدمنا نماذج من أفكار الفلاسفة كلها تؤكد ما أثبتته البعد التاريخي في دراسة المسؤولية الجنائية ، وهو أن روح الانسان في كل العصور ظلت تناضل دون حريتها ، ولم تتصور المسؤولية والجزاء الا مشروطين بإرادة حرة تستطيع أن تفعل والا تفعل .

---

(١) انظر في نقد الفلسفة الوجودية ، د. محمد كمال جعفر ، دراسات فلسفية وأخلاقية ، ط ١٩٧٧ ، ص ٢٠٢ - ٢٢١ .  
ولمزيد من الايضاح يراجع في فلسفة كير كيغور :

( أ ) د. علي عبد المعطى : سورين كير كيغور ، الاسكندرية سنة ١٩٨٠

( ب ) د. فوزية ميخائيل : سورين كير كيغور أبو الوجودية ،

القاهرة سنة ١٩٦٢ .

وفي فلسفة باسبرز :

( أ ) كارل باسبرز : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحي

الشنيطي ، القاهرة سنة ١٩٦٧ .

( ب ) كارل باسبرز : مستقبل الانسانية ، ترجمة د. عثمان أمين ،

القاهرة سنة ١٩٦٣ .



## المبحث الثاني

### المدارس المختلفة فى المسئولية الأدبية (١)

المسئولية الأدبية كما قلنا - أساسها الاختيار الحر ومناطها الانسان القادر على الفعل المتمتع بالادراك والارادة ، فالمسئولية الجنائية هى مسئولية اخلاقية .

و « الاختيار الحر » هو محور المسئولية الأدبية ، وهو لا يزال الفكرة الأساسية التى تقوم عليها كافة القوانين الجنائية الحديثة والمعاصرة ، وعندما تعرضت هذه الفكرة للنقد العنيف من جانب الفلسفة الحتمية ، ثار الشك حول صلاحية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية .

وكان اعتماد هذه الفكرة أساسا للمسئولية الجنائية يمثل ثورة فى الفكر الجنائى الغربى - الذى كان حتى عصر « بيكاريا » - يمعن فى المسئولية المادية ، ويعاقب غير العقلاء ويحكم المجانين والعجماوات بل ان جثث الموتى لم تسلم من المحاكمة وتوقيع العقاب عليها .

---

راجع : Bouzat et Pinatel op. Cit p. 94.

- د . السعيد مصطفى السعيد ، الأحكام العامة فى قانون العقوبات ط ١٩٥٣ ومابعدها .
- د . رمسيس بهنام ، النظرية العامة للقانون الجنائى ط ١٩٦٨ ص ١١ وما بعدها .
- د . عوض محمد عوض ، قانون العقوبات ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ ص ٤١٨ .
- د . محمود نحيب حسنى ، علم العقاب ، ط ٢ سنة ١٩٧٣ ص ٦٢ وما بعدها المرجع السابق .
- د . جلال ثروت : الظاهرة الاجرامية سنة ١٩٧٩ ص ١٩٤ وما بعدها المرجع السابق .
- د . على راشد القانون الجنائى ط ٢ سنة ١٩٧٤ ص ٢٣ وما بعدها المرجع السابق .
- د . عبد الأحد جمال الدين : دروس فى المبادئ الرئيسية للقانون الجنائى ، ط ١٩٧٥ ص ٦ وما بعدها المرجع السابق .
- د . عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتى ، ط ٢ سنة ١٩٧٥ ص ٣٣ ومابعدها .
- د . رؤوف عبيد : فى التفسير والتخير ، ط ١٩٧١ ص ٢٥١ وما بعدها .
- د . أحمد عبد العزيز الألفى : شرح قانون العقوبات الليبى ، ط ١٩٦٩ ص ١٧ وما بعدها .

( ١٦ - المسئولية الجنائية )

وأهم ما جاءت به المسؤولية الأدبية فى ميدان التجريم والعقاب  
ما يلى :

الأمر الأول : اعتماد الاختيار الحر أساسا للمسئولية الجنائية .

الأمر الثانى : إبعاد العقوبة عن هدف الانتقام .

الأمر الثالث : إيجاد الشرعية كشرط لقيام الجريمة وإنزال العقاب .

ولما كان هدفنا هو دراسة أساس المسؤولية الجنائية ، فإن  
مفهومنا للمدارس الجنائية فى المسؤولية الأدبية سوف يتسع ليشمل  
حتى تلك الاتجاهات الوضعية ، التى تبنت أفكار المذهب الوضعى فى  
نظرية الجزاء ، وأبقت على الإرادة الحرة كأساس للمسئولية ، ذلك أن  
مبدأ الإرادة الحرة هو الاتجاه الفلسفى الذى يرتفع عليه بناء المسؤولية  
الأدبية .

## المطلب الأول

### المدرسة التقليدية

كان العالم الغربى فى القرن الثامن عشر يعيش فى عصر العقل وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ عصر جديد فى الفكر الجنائى خلال هذا القرن ، فلقد حفل بالاضطرابات الكبرى فى كل شىء ، فكانت الثورة الفرنسية ، والثورة الأمريكية ، والثورة الصناعية التى اجتاحت دول أوروبا ، كانت هذه الثورات كلها وغيرها فى ميدان الفكر والعقل وميدان الذوق والابتكار ، علامات بارزة على أهمية هذا القرن الحافل فى تاريخ البشرية .

ولقد شهد هذا القرن دعوة الى التمرد الدينى وتحطيم التقاليد جاء بها « فولتير » واتباعه ، ودعوة الى التحرر السياسى وحقوق الانسان جاء بها « منتسكيو وروسو » ، ودعوات أخرى اجتاحت الأدب والفكر وفلسفة التاريخ والبناء الاقتصادى والاجتماعى للبشر ، حتى يصدق القول عليه أنه العصر الذهبى لثورات الانسان فى كل الميادين (١) ، وفى التراث الفلسفى أو تراث الفلسفة السياسية لهذا القرن تمتد جذور المدرسة التقليدية فى الفكر الجنائى عند كل من « منتسكيو وجان جاك روسو » .

---

(١) لاستيعاب الحياة الفكرية فى هذا القرن نشير الى هذه المؤلفات الهامة

التالية :

( أ ) بول هازار : الفكر الاوروبى فى القرن الثامن عشر ، ترجمة د. محمد

غلاب ج ١ القاهرة سنة ١٩٥٧ ج ١ - ٢ .

(ب) ايمرى لف : المؤرخون وروح الشعر ، ترجمة د. توفيق اسكندر القاهرة

سنة ١٩٦١ .

(ج) د. كولنجوود : فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، القاهرة

سنة ١٩٦١ .

## الفرع الأول

### المصادر الفكرية للمدرسة التقليدية

لقد كان لكل من « منتسكيو » « وجان جاك روسو » اثر مباشر على المدرسة التقليدية ، خاصة على رائدها الأول « شيزارى بيكاريا » ، وكلاهما كان له دوره فى تكييف علاقة الفرد بالسلطة ، وتوظيف حق الدولة فى العقاب لصالح الكيان الاجتماعى فردا وجماعة .

#### أولا : منتسكيو ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) (١)

لا شك ان « منتسكيو » كان صاحب الفضل فى توجيه الدراسات الاجتماعية وجهة علمية ، الأمر الذى يجعله رائدا كبيرا فى ميدان علم الاجتماع فقد كان كتابه المسمى « روح القوانين » L, esprit de Lois موسوعة اجتماعية وسياسية ، فقد تحدث فيه هذا المفكر عن قواعد الاجتماع وأسس القوانين ، وشكل الحكومة ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، واثار المناخ على القاعدة القانونية ، وحق الانسان فى الحرية وخاصة حريته السياسية وموضوعات أخرى كثيرة ، وقد اثر هذا المؤلف فى عصره والعصور التالية تأثيرا ضخما ، سواء لدى مفكرى السياسة او علماء الاجتماع أو فقهاء القانون ، فالعالم الاجتماعى « اميل دوركايم » عكف طويلا على هذا المؤلف ، وقدم فى عام ١٨٩٢ رسالته للدكتوراه عن « الأفكار السياسية لمنتسكيو » (٢) وتوالى الباحثون كل يتولى دراسة جانب من فكرة هذا الرجل الموسوعى ، سواء فى فلسفته الأخلاقية ، أو منهجه فى التاريخ ، أو أفكاره القانونية ، أو مبادئه السياسية ، أو دراساته النقدية للانسان والنظم فى عصره وكان لا يطبع دائما أفكاره بالدراسة المنهجية العلمية على نحو ما فعل فى مؤلفه « روح القوانين » بل كان يستخدم الأسلوب الفنى فى عرض أفكاره

(١) عن حياة منتسكيو وآرائه يراجع :

د. حسن شحاته سغان ، منتسكيو ، نشر مكتبة نهضة مصر . بدون تاريخ .

(٢) - انظر كتابه « روح القوانين » ، ص ١٠٠ ، الفصل فى : « روح القوانين » .

السياسية والاجتماعية كما فى كتابه « رسائل فارسية » ، والذى يقدم فيه نقدا لحضارة عصره فى الشرق والغرب .

### اثر المناخ على القاعدة القانونية :

لعل من اهم ما يعزى الى « منتسكيو » فى ميدان دراستنا هو تاكيدته على اثر المناخ فى القاعدة القانونية ، وهو فى البداية يضع قاعدة هامة لفهم القانون بقوله « ان للقوانين اصلا واحدا يجب ان نعرفه ، كيف يتسنى لآى انسان ان يطبق قانونا بدون ان يعرف البلد الذى سن فيه والظروف التى ادت الى سنه ؟ » ، ان معظم المشتغلين بدراسة القانون كمن يسير مع نهر النيل حيث يغرق فى فيضانه ويجهل مصدره (١) ،

ولكنه لم يكن يعتقد فى اثر جبرى للمناخ لا يمكن تبديله ، بل هو يؤكد على « ان العوامل الاخلاقية والعادات والنظم تستطيع ان تغلب بسهولة على قساوة المناخ » ، وهى لا تؤثر فقط على نشأة القوانين بل تؤثر أيضا على تطورها ونضوجها وتقويتها او اضعافها ، حتى اننا نجد فى كل عصر « جيلا من القوانين » يختلف عن جيل العصر السابق والعصر اللاحق ، فهناك اجيال من القوانين على غرار اجيال بنى الانسان ، وكل « جيل من القوانين » ليس بلا شك الا نتيجة لتفاعل كل هذه العوامل وتضافرها ، بحيث تعطى له طابعا خاصا يختلف قليلا او كثيرا عن طابع العصر القانونى السابق عليه او اللاحق به (٢) .

واذا كانت القاعدة القانونية عند « منتسكيو » تتبادل التأثير والتاثير مع المناخ فانه يضع لها قاعدة عامة تكشف مدى النجاح والفشل فى القاعدة القانونية ، وهى « ان المشرع السيء هو الذى يشجع مساوئ المناخ ، والمشرع الجيد هو الذى يعارض هذه المساوئ » ،

(١) المرجع السابق ص ١٢١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٤ .

وهذه القاعدة هي عنوان الفصل الخامس من الكتاب الرابع لمشر في مؤلفه « روح القوانين » (١) .

وهو يبين لنا أن رد الفعل الاجتماعي - لمواجهة الأخطاء أو العادات والتقاليد وأنماط السلوك غير المرغوب فيها ينبغي أن يتنوع وفقا للغاية المقصودة والموضوع محل التغيير ، يقول منتسكيو « فإذا أراد الحاكم أن يقوم بإصلاحات في أمته فإنه يجب عليه ألا يستخدم القانون إلا في إصلاح ما هو منظم بقانون ويجب عليه لإصلاح العادات والتقاليد القيام بغرس عادات أخرى وتقاليد ، فمثلا عندما نريد منع الجرائم يجب علينا أن نلجأ إلى وضع عقوبات محددة بقوانين ، لأن الجريمة خروج على نظام خاص وضعه المشرع ، أما إذا أردنا أن نغير عادة أو تقليدا فيجب العمل على إيجاد مثل ونماذج يحتذيها الأفراد (٢) . وذلك لأن القوانين تختلف عن العادات والتقاليد ، فالأولى تتجه إلى سلوك المواطن أما الثانية فتسعى إلى تنظيم سلوك الإنسان ، وتقوم الأولى على الجبر والالزام بينما تقوم الثانية على الاستمالة والاغراء .

ونلعل أهم ما تأخذه من فكر « منتسكيو » في مجال البحث الجنائي ما يلي :

١ - تأكيده على فكرة نسبية القواعد الجنائية واختلافها في الزمان والمكان وفقا لحالة المناخ ولظروف النظام السياسي المسيطر والنظام الاجتماعي السائد (٣) .

٢ - نقده الشديد للعقوبات القاسية التي كانت سائدة في عصره ، لأنها تتعارض مع ما يدعو إليه من حقوق إنسانية خاصة حرية الإنسان السياسية .

وقد قدم هذا النقد في صورة علمية في كتابه « روح القوانين » ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٣

(٢) المرجع السابق ص ١٤١

(٣) د . المعيد مصطفى السعيد ، الأحكام العامة المرجع السابق ص ١٥

وبصورة أدبية واضحة فى كتابه « رسائل فارسية » ، ويبرز لنا « منتسكيو » موقفه من قوانين عصره وعقوباتها الجائرة فى صورة متطرفة عندما يعلن شرعية الانتحار مهاجما قوانين أوزيا الثائرة ضد المنتحرين (١) .

هذه هى أهم إراء منتسكيو فى المجال الجنائى ، اما عن أثره فى المدرسة التقليدية فهو لا يرتبط بأساس المسؤولية بقدر ما يرتبط بنظرية الجزاء ، لا شك أن منتسكيو وجه أنظار « بيكاريا » الى قسوة العقاب كما انه استفاد من مبدئه فى فصل السلطات ، اما فى نظرية المسؤولية فان تأثير « منتسكيو » يبدو ضئيلا للغاية لأمرين :

**الأمر الأول :** هو أن « منتسكيو » كان يسعى الى تطبيق منهج العلوم الطبيعية السائد فى عصره على الحياة الانسانية وهو منهج لا يكاد يفسح مكانا لحرية الارادة الانسانية حيث يصبح كل شيء خاضعا لمبدأ السببية ، أو لفكرة « القانون » وهى كلمة يستخدمها « منتسكيو » للدلالة على القوانين الطبيعية والوضعية (٢) .

**الأمر الثانى :** هو أن « منتسكيو » كان يتحدث عن الجريمة من وجهة النظر الاجتماعية ، وعلم الاجتماع لا ينظر الى الجريمة نظرة فردية باعتبارها تمت الى شخص معين وتفسر بأسباب خارجة عن نطاق الاجتماع ، وانما الجريمة مظهر من مظاهر المجتمع البشرى وتقوم على أسس اجتماعية لا تمت بصلة الى طبيعة الانسان الجسمية أو النفسية أو غير ذلك من العوامل الطبيعية (٣) ، فعلم الاجتماع لا ينظر الى المجرم .

وعقابه وانما الى الجريمة وجزائها .

وقد يقال ان ذلك يتعارض مع ما عرف عن « منتسكيو » من دفاع

---

(١) منتسكيو ، رسائل فارسية ، ترجمة أحمد كمال يونس سنة ١٩٦٣

(٢) د . حسن شحاته سغفان ، منتسكيو ، المرجع السابق ص ١٦٦ .

(٣) د . عبد العزيز عزت ، الجريمة وعلم الاجتماع ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٥٧

عن الحرية السياسية وحقوق الانسان ، وحملته العنيفة على قسوة العقوبات واعتبارها دليلا على سقوط الحكام وفساد النظام ولكن ذلك كله لا يتصل بالحرية النفسية التى هى قوام المسئولية ، فعند كثيرين من فلاسفة القرن الثامن عشر نصادف انكارا للحرية النفسية والميتافيزيقية ، كما نصادف فى نفس الوقت تأكيداً للحرية السياسية (١) .

فأثر « منتسكيو » على المدرسة التقليدية اذن ينحصر فى ميدان نظرية الجزاء وينحصر عن ميدان نظرية المسئولية .

### ثانيا : جان جاك روسو (٢)

جان جاك روسو مثال للفيلسوف المتأمل الذى انتزع افكاره من كتلب الطبيعة لا من اسفار المؤلفين وبطون المكتبات ، وقد عاش حياة غريبة طليقة « ترفض الوجود المقتن وتؤمن بأن كل شيء يفعله خالق البرايا حسن - وهى العبارة الاولى فى مؤلفه « اميل » (٣) - فالعودة بالانسانية الى حالتها الطبيعية « هى الفكرة السائدة فى كتب روسو كلها ، وعلى اساسها وجه النقد المر لما اعتقده خروجاً على الطبيعة من علوم وفنون ومناظر وملاه وسوء تربية الناشئة وتحكم الاستبداد فى حياة البشر وبنى على اساسها كذلك وضع قواعد الاصلاح التى اعتقد وجوب الأخذ بها .

لإسعاد الانسانية . على أن فكرته فى الاصلاح لم تكن فكرة تدريجية تبدأ عند الأنظمة الحاضرة وتسعى لتحويلها رويدا رويدا فى اتجاه معين ، ولكنها كانت فكرة متطرفة ثورية ترمى الى هدم نظام وإقامة نظام جديد على انقاضه ، والعيش على مقتضى الهام ووحى ،

---

(١) جان فال ، طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ص ٢١٣

(٢) يراجع فى حياة روسو وكتبه .

(٣) د. محمد حسين هيكل ، جان جاك روسو حياته وأدبه ط ٢ سنة ١٩٦٥

(ب) د. حسن شحاته سعبان ، أساطين الفكر السياسى القاهرة سنة ١٩٦٦

الفصل الخامس من الباب الخامس ص ٣٢٤ - ٢٤٢

(٣) جان جاك روسو ، اميل ترجمة د. نظمي لوقا ط ١٩٥٨ ص ٢٤



والعيش على مقتضى الالهام الطبيعي هو هذا العيش البسيط الذى كان الناس يعيشونه حين كانوا لا يزالون قبائل لا تعرف الملكية ولم تُدسّ بينهم الفوارق الاجتماعية (١) . وقد أصبحت أفكار « جان جاك روسو » انجيل الثورة الفرنسية أو بعضه ، وكانت ثورته على أنظمة عصره تأكيداً لفسادها وانقاصاً لشأنها بقدر ما كان مقدمة للثورة القادمة وارهاساً لها ، وهناك فكرة عند « جان جاك روسو » أصبحت علمة عليه فى تاريخ الفكر السياسى وهى فكرة العقد الاجتماعى ، تلك الفكرة التى استندت إليها المدرسة التقليدية فى تأكيد حق الجماعة وتحديد هدف العقاب .

نظرية العقد الاجتماعى : لا شك انه قول خاطئ ذلك الذى ينسب إلى « روسو » بداية القول بالعقد الاجتماعى ، ذلك ان الفكرة العامة للعقد الاجتماعى - كما يقول « ارنست باركر » - كانت متداولة فى أيام أفلاطون فى القرن الرابع قبل الميلاد ، وما برحت تحوم فى صفحات « الانسان ضد الدولة » الذى وضعه « هربرت سبنسر » فى آخر القرن التاسع عشر (٢) .

فالعقد الاجتماعى - كفكرة سياسية - قال بها أفلاطون وعبرت الزمان حتى قال بها « هوبز » ، « لوك » ، « هيوم » ، « روسو » والفكرة وان تشابهت فى البداية الا انها تختلف عند هؤلاء الفلاسفة جميعاً فى الجزئيات والتفاصيل وفى الآثار والنتائج ، فبينما هى سبيل إلى الحرية عند « روسو » فهى وسيلة لفرض الاستبداد والحكم المطلق عند « هوبز » ، وأياً ما كان الأمر فى تاريخ هذه النظرية فقد تعرضت للنقد من عدة أوجه وقيل « انها ميكانيكية وليست عضوية فى تفسيرها للحياة السياسية ، وفقهية وليست أخلاقية فى تبريرها للالتزام السياسى ،

---

(١) د. محمد حسين هيكل ، جان جاك روسو المرجع السابق ص ١١٠

(٢) ارنست باركر ، العقد الاجتماعى لوك هيوم . روسو ترجمه عبد الكريم

وأنها فرض أولى ولا تستند الى التاريخ فى توضيحها للمجتمع السياسى  
والسلطة السياسية « (١) » .

والنقد له ما يبرره ولكن النظرية تستطيع ان تقدم سجلا حافلا  
بما حققته من اعمال ، وقد تكون نظرية العقد الاجتماعى ميكانيكية  
وفقهية وأولية ولكنها كانت مع ذلك وسيلة للتعبير عن فكرتين أساسيتين  
أو قيمتين من القيم الأساسية سيظل العقل البشرى يتطلع لهما دائما -  
قيمة الحرية أو فكرة أن الارادة - لا القوة - هى أساس الحكم ،  
وقيمة العدالة أو فكرة أن الحق - لا القوة - هو أساس كل مجتمع  
سياسى وأساس خطة كل نظام سياسى (٢) .

وفكرة العقد الاجتماعى هى وسيلة « روسو » للتخلص من  
الخضوع للقوة لأن الاذعان لها - من وجهة نظره - عمل من اعمال  
الضرورة (٣) ، لأن القوة لا تخلق الحق ، وللاخروج من هذه الحالة  
لا بد من ايجاد صيغة تحمى الفرد وتبقيه حرا فى نفس الوقت ، أى  
توحده مع المجموع وتحافظ على حريته التى كانت معه فى حالته  
الماضية وهذه الصيغة هى العقد الاجتماعى (٤) .

ولقد تعرض « جان جاك روسو » - فى دراسة العقد الاجتماعى  
لحق الدولة للعقاب وانتهى الى امرين :

الامر الاول : أن حق الدولة فى العقاب هو حق المجتمع فى الدفاع  
عن نفسه فى مواجهة المعتدين على نظامه وأفراده وقيمه ، وينبغى أن  
تظل العقوبة محكومة بهذا الهدف الدفاعى لا تتعداه فكل عقوبة  
لا يستدعيها الدفاع عن المجتمع تعتبر غير لازمة وظالمة فى وقت  
واحد .

---

(١) المرجع السابق ص ٥

(٢) المرجع السابق ص ٦

(٣) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعى عن ترجمة عادل زعير القاهرة

سنة ١٩٥٤ ص ٣٣

(٤) المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٤

**الأمر الثانى :** أن الدولة يينغى عليها الامتناع عن القسوة فى العقاب والافراط فى الانتقام ، لأن ذلك لا يصلح المجتمع ولا يصد الجريمة ذلك لأن « كثرة العقوبات دليل على ضعف العقوبة او كسلها ..... والعقوبات قليلة فى الدولة الحسنة الإدارة ، لا عن كثرة العفو بل عن قلة المحرمين وهو يرفض عقوبة الاعدام لأنه ليس لنا الحق فى قتل أى شخص ولو على سبيل الأمثلة الا من كان لا يمكن الابقاء عليه دون خطر (١) . هذه هى أفكار « جان جاك روسو » فى ميدان العقوبة ، عرضنا لسماتها الرئيسية فى ايجاز شديد لنؤكد على امرين :

**الأمر الاول :** هو أننا نتحفظ فى أى تأثير يعزى « لجان جاك روسو » على نظرية المسؤولية الأدبية ، لأن الحرية لديه وزملائه من مفكرى القرن الثامن عشر ليست ضد الجبرية ، بل ان مفهومهم فى الحرية ينطلق من حقوق الانسان ، فالحرية عندهم هى أن يتصرف الانسان وفق قانون يشعر أنه يطابق رغباته الحقيقية ويتناسب مع شخصه سواء سمى هذا القانون بالقانون الطبيعى كما كان يسميه الرواقيون ، أو بالقانون الالهى كما كان يسميه الكباء المسيحيون ، أو قانون العقل كما سماه « كانت » ، أو الارادة العامة كما سماه « روسو » ، ولم تعد الدولة عدوة الحرية بل الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحرية (٢) .

**الأمر الثانى :** يتعلق بأثر « روسو » فى نظرية الجزاء فانه يرتبط بنظرية الحقوق السياسية التى يراها حقوقا طبيعية للانسان لابد من استيفائها بحيث تصبح العقوبة عنده أمرا ارتضاه الانسان سلفا ، فلا بد أن تكون محددة بالنص محدودة بما أحدثه الجانى من ضرر وما تحدثه من اثر وكل زيادة على ذلك هى تجاوز للحد المتفق عليه فى العقد .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٣ ، ٧٤

(٢) د. حسن شحاته سقان ، أساطين الفكر السياسى المرجع السابق ص ٢٢٤

## الفرع الثانى

### اعلام المدرسة التقليدية

ترتبط نشأة المدرسة التقليدية - فى الفكر الجنائى ( بظهور الفقيه الايطالى « شيزار بيكاريا » ، وصدر مؤلفه « عن الجرائم والعقوبات » ثم جاء الفقيه الانجليزى « جيرمى بنتام » بفلسفة عقابية تقترب من « بيكاريا فى الاهداف والنتائج ، وان نات عنه فى الاسس والاصول .

اولا : شيزارى بيكاريا ( ١٧٣٨ - ١٧٩٤ )

يعد عام ١٧٦٤ تاريخا هاما فى الفكر الجنائى الاوروبى ، حيث شهدت فيه « ميلانو » صدور كتاب « الجرائم والعقوبات » لمحام شاب يبلغ السادسة والعشرين من عمره ، وقدر لهذا المؤلف الصغير الحجم القليل الصفحات ان يحدث ضجة فى كل «أوروبا» ، وترجم الكتاب الى الفرنسية قبل مضى عامين على صدوره حيث تبنى كل من «فولتير» « وديدور » افكاره وكانا من اصحاب النفوذ الفكرى الكبير لشهرتهما وجهودهما فى نشر الموسوعة الفرنسية أهم الأعمال الفكرية فى هذا العصر .

وقد تضمن هذا المؤلف الصغير آراء جريئة جعلت صاحبه هدفا لبعض معاصريه من رجال الفقه الجنائى حتى أن « جوس وموياردى فوغلان » انتقدها عليها وهاجمه عليها شاعر حكومة البندقية فنعتته بالتعصب الاحمق والمحبة التى تنضح بالسم(١) ، وعلى الرغم من هذا الهجوم الا ان افكاره انتشرت على الساحة الفكرية الواسعة خاصة فى فرنسا مما جعلها بحق أساس الاصلاحات التى حققها رجال الثورة الفرنسية فى مجال التشريع الجنائى بل ان تأثير هذا الاتجاه الذى قاده « بيكاريا » احدث فى فرنسا آثاره حتى قبل اشتعال الثورة ، فقد حاول « لويس

---

(١) د. عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتى المرجع السابق ص ٣٦ ،

السعيد مصطفى السعيد : الاحكام العامة ، المرجع السابق ص ١٦ ، عبد الأحد جمال الدين

دروس .. المرجع السابق ص ٨٠

السادس عشر « ادخال تعديلات على القوانين ، وأصدر بعض القرارات سنة ١٧٨٠ لالغاء التعذيب الا ان صدى ذلك فى مجلس النواب الفرنسى كان سيئا .

ثم جاءت الثورة فأصدرت اعلان حقوق الانسان الذى تضمن لأول مرة فى تاريخ الفكر العقابى الغربى مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات ، وعندما صدر القانون الجنائى الفرنسى سنة ١٧٩١ عالج كثيرا من الشدة التى كانت سائدة فأوقف التعذيب ، وحد من عقوبة الاعدام (١) ثم جاء قانون العقوبات الفرنسى الصادر سنة ١٨١٠ ليؤكد أهم مبادئ المدرسة التقليدية وهو مبدأ المسؤولية الاخلاقية ، ويقرر عدم مسئولية المكره والمجنون جنائيا (٢) .

ولم ينحصر صدى « بيكاريا » فى فرنسا الثورة فحسب ، بل انتشر فى كافة بلاد القارة الاوربية .

« فى روسيا أصدرت « كاترين الثانية » أمرا فى سنة ١٧٦٧ باعداد قانون جديد للعقوبات يأخذ بالافكار التى نادى بها « بيكاريا » .

وصدر فى توسكانا عام ١٧٨٦ قانون جديد يعد تكريسا لأراء « بيكاريا » فقد ألغى عقوبة الاعدام والتعذيب البدنى وراعى التناسب بين جسامة العقوبة وجسامة الجريمة ، وحد من سلطة القضاء المطلقه وأوجب سرعة الفصل فى الدعاوى الجنائية .

وفى روسيا أدخلت الكثير من التعديلات الجوهرية على تشريعها الجنائى وكذلك فعلت الكثير من الامارات الايطالية (٣) .

---

(١) Bouzat et Pinatel, op. Cit p. 95.

(٢) د. يسر أنور على ، النظريات العامة للقانون الجنائى ١٩٨٢ ص ٣٢ ،

د. جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية المرجع السابق ص ١٩٨

## أهم أفكار بيكاريا :

### ( ١ ) فى نظرية المسؤولية :

الانسان عند « بيكاريا » يتمتع بالاختيار الحر ، والجريمة عنده اثم أخلاقى ، وهذا يعنى انحيازه الكامل لمبدأ الارادة الحرة ، أو المسؤولية الأخلاقية ، وقد أكد « بيكاريا » على أن المجرم ليس حيوانا أو مرتدا الى أصله الوحشى ، بل هو انسان خالف عن وعى وارادة العقد الاجتماعى فهو انسان طيب أساء بارادته واختياره استعمال حريته . وهذه المسؤولية الأخلاقية هى فكرة مجردة غير قابلة للتجزئة ، بمعنى أن الأفراد جميعا يتمتعون بقدر متساو من الارادة عدا من كان منهم عديم التمييز أو فاقد الارادة كلية ، وعلى ذلك فلا مجال لعقاب المجنون أو الصغير المميز كما انه لا مجال للاعتراف بمسؤولية مخففة « ( ١ ) .

فالاختيار الحر هو أساس المسؤولية عند « بيكاريا » وإتباعه ، وقد عرفت هذه المدرسة « بأنه قدرة مجردة على المفاضلة بين الطريق المطابق للقانون والطريق المخالف له » وهى قدرة موجودة بنفس المقدار عند كل الأشخاص الذين لا يتوافر لديهم مائع من المسؤولية ( ٢ ) .

وإثر هذه الفكرة على المسؤولية الجنائية يتجسد فى عدم الاعتراف بالمسؤولية المخففة « فالمجرم أحد رجلين إما مسئول مسؤولية كاملة ، وإما عديم المسؤولية ، وتلك التفرقة مبناهما افتراض آخر بأن الانسان أحد رجلين : إما يتمتع بالوعى والارادة وإما فاقدتهما ولا وسط بين هذا وذاك ( ٣ ) .

فالمجرم المشلول عند « بيكاريا » افتراض ، مجرد افتراض له صورة وحيدة ومحددة ، الأمر الذى لا يجعل هناك محلا لفص شخصيته

---

( ١ ) د . يمر أنور ، المرجع السابق ص ٣١

( ٢ ) د . محمود نجيب حسنى ، علم العقاب المرجع السابق هامش ص ٦٤

( ٣ ) د . جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية المرجع السابق ص ١٩٨

أو الاهتمام بظروفه حتى يصح ما وصفت به هذه المدرسة بحق بأنها مدرسة مادية موضوعية (١) .

( ب ) فى ميدان العقاب :

تنطلق نظرية « بيكاريا » فى العقاب من فكرة العقد الاجتماعى وانعكاسها فى الميدان الجنائى يؤكد ما يلى :

١ - العقوبة ترتبط بالجريمة وتتطابق مع الضرر الذى أحدثته ، ولا اعتبار للمجرم وحالته وظروفه ، وادى تجاوز فى العقاب عن هذا الحد هو عدوان على العدالة وخرق للعقد الاجتماعى .

٢ - المجرمون يتساوون فى العقوبة متى ارتكبوا نفس الجريمة ، فالعقوبة ذات حد واحد وليس على السلطة القضائية الا تطبيق الجزاء على النحو الذى جاء به النص القانونى دون محاولة لفهم النص أو تأويله ، ويعد ذلك عدوانا على سلطة التشريع .

٣ - وظيفة العقوبة ليست سوى منع الجرائم ، فيجب الا تتسع دائرتها انتقاما من مجرم ، أو تكفيرا عن ذنب .

٤ - كل جريمة وكل عقوبة لابد أن تكون محددة بنص القانون ، احتراماً لمبدأ الشرعية حيث لا جريمة ولا عقوبة الا بنص .

هذه هى أفكار « بيكاريا » فى المسؤولية والجزاء ، ولاشك أنها فى التقويم الأخير ثورة فى المجال الجنائى بكل معنى الكلمة ، ولكن تأثيرها فى ميدان التشريع لا ينبغى أن يعزى لقيمة الأفطار فكم من أفكار عظيمة وتدت ، أن انتشار أفكار « بيكاريا » من وجهة نظرنا يرجع لسببين :

الأول : انها صادفت عصراً كان يحتاجها ويهوى لها الطريق .

الثانى : أنها وجدت ثورة حملت رأيها وقننت افكارها ، فلولا الثورة الفرنسية لكان تأثير « بيكاريا » على أوروبا الملكية قليلا وباهتا .

ثانيا : جيرمى بنتام ( ١ ) ( ١٧٤٨ - ١٨٣٢ )

ان الشخصيات الرئيسية فى المذهب التجريبي الحديث هى بنتام « وجيمس مل » وابنه « جون ستىوارث ميل » وقد حمل هؤلاء المفكرون الثلاثة العبء الرئيسي فى الحركة ، وعلى الرغم من ان « جيرمى بنتام » مرتبط ارتباطا وثيقا بالقرن الثامن عشر سواء من حيث تعليمه العقلى أو نشاطه الانتاجى . فانه فيما يتعلق بتأثيره الفيلسفى ، ينتمى الى القرن التاسع عشر ، ويمكننا ان نرى فيه الممثل الأول لما نسميه بالمذهب التجريبي المحدث وينحصر نشاطه فى المحل الأول فى ميدان الفلسفة العملية ، وذلك أولا فى ميدان الأخلاق ، ثم فى جميع مجالات الدراسة المبنية على الأخلاق كالسياسة والاصلاح الاجتماعى والتشريع والفقه القانونى - ولاسيما القانون الجنائى والقانون الدولى والتعليم ، وفى جميع هذه المجالات كان محددا وثوريا ( ٢ ) . وأساس المبدأ النفعى الذى كان يمثل حجر الزاوية فى فكر « بنتام » . هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس .

والمنفعة كعلم على هذه الفلسفة - كان أول من أستعملها « جون ستىوارث مل » خليفة « بنتام » وان كان « مل » لا يزعم لنفسه فضل ابتكارها ، والنفعية كمفهوم فلسفى تعنى الرفاهية ، الرفاهية تحمل فى طبيعتها كل العناصر التى تحدد أو تتركب منها سعادة الانسان ( ٣ ) .

---

( ١ ) يراجع فى دراسة بنتام وحياته وفكرة عامة ما يلى :

أ - وليم ديفدسون ، النفعيون . ترجمة محمد ابراهيم زكى . القاهرة بدون تاريخ عدد ( ١٣ ) ألف كتاب .

ب - د . توفيق الطويل ، مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق القاهرة سنة ١٩٥٣

( ٢ ) رودلف هميس ، الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، ترجمة د . فؤاد زكريا

سنة ١٩٦٣ ج ١ ص ٤٨

( ٣ ) وليم ديفدسون النفعيون . المرجع السابق ص ٧ وراجع فيه عن حياة بنتام وكتابه وأرائه الخلفية والقانونية الفصل الثانى الى الخامس من



بنتام رجل القانون : فى هذه الدراسة لا يعنينا من « بنتام » ذلك الفليسوف المتعدد المواهب والاتجاهات - الا الجانب القانونى بل والجانب الجنائى منه فحسب ، وقد كانت الجهود التى بذلها « بنتام » تهدف الى اصلاح القانون ، واصلاح العقوبات ، واصلاح السجون ، وقد نجح فى تأكيد أهمية أهدافه فبلغ منزلة رفيعة فى تاريخ الاصلاح التشريعى وهى منزلة لا ينازعه فيها أحد يقول السير « هنرى مين » مانصه « لا أعرف اصلاحا واحدا فى القانون أنجز من عهد « بنتام » الا وله فيه يد » ( ١ ) .

ومن الصعب علينا فى دراسة موجزة أن نوفى كتابات « بنتام » القانونية حقها حسبنا أن نشير الى منهجه فى التفكير ونظريه للعقاب .

لقد كان الرجل شديد الحساسية لما فى قوانين بلاده - انجلترا من غموض ، فأغلب قانونها أعراف وقد تمنى لو أصلح فساد هذه القوانين وعبر عن رايه فى كلمة اصطنعها هى « التقنين » .

وعالج الرجل الناحية التنفيذية للقوانين ووجه اليها سهام النقد لأنها تقيم الحواجز والعقبات فى سبيل المتقاضين ، مما ينشأ عنه ضياع العدالة وغياب الحقيقة .

ونادى « بنتام » بضرورة اصلاح المحاكمة ، وأنظمة التقاضي وكيفية تعيين القاضي حيث لم يكن يحمل من الاحترام للقضاء - فى عصره - الا أقله ( ٢ ) .

واستطاع « بنتام » أن يترك بصماته على نظرية الجزاء فى القانون الجنائى عندما نادى بنفعية العقوبة ، وأسسها على فكرة الضرورة لا فكرة العقد الاجتماعى كما هى عند « بيكاريا » ( ٣ ) ،

---

( ١ ) المرجع السابق ص ٦١

( ٢ ) المرجع السابق ص ٦٣

( ٣ ) د . عبد الأحد جمال الدين ، المرجع السابق ص ١١

( ١٧ - المسئولية الجنائية )

وكان يرى ان الغاية من العقاب هى منع الجرائم ، وبالتالي وجب أن تتناسب عقوبة الجرم فى اية حالة معينة مع الهدف المقصود بلا زيادة او نقصان .

ومعيار التناسب والمطابقة ، المعيار الذى لا يخطئ قط فى رأى « بنتام » هو خير المجتمع او قدرة العقاب على تحقيق الرفاهية العامة وعلى ذلك يجب الا يوقع العقوبة من ينزع الى التحيز او من أصابه ضرر فالمتحيز ينظر الى العدالة بمنظار طبقته أو شيعته ، يسرف فى ايقاع العقوبة بخصومه ، ويتساهل كل التساهل مع أصدقائه أما من وقع عليه الضرر فانه يبيت كظيما على ظلامته او ظلامه أصدقائه ، واذ تمتلئ نفسه غلا يفرض عقوبة بالغة القسوة ، فالتناسب مفقود بين حالته النفسية وبين ما ينبغى أن يفرض من عقاب (١) .

وقد دعا « بنتام » الى النظر بعين الاعتبار الى المجرم ، ومن ثم كان فى رأى اعتبار المجرم جزءا من هذا الحساب الذى يوازن بين النتائج التى تنجم عن العقوبات (٢) .

وعلى الخلاف من « بيكاريا » فان « بنتام » لم يكن ينظر فى تقدير العقوبة الى الجريمة المرتكبة فحسب .

بل « لى نلم الماما كافيا بموضوع العقوبات ودرجاته علينا أن نبحث فى أمور كثيرة ، فينبغى أولا أن ننظر فى طبيعة الجريمة : أهى جريمة شائنة فى ذاتها أم هينة نسبيا ؟ أتراها تؤثر فى قلة من الناس أم كثرة من الناس ؟ وهل هى تهدد المصالح الحيوية أم المصالح الثانوية فقط ؟ أهى جريمة يحتمل أن يقتربها آخرون اذا ما ترك المذنب بلا عقاب ؟ الأمر الثانى هو أن ظروف الجريمة لها أهمية كبرى فهل هناك استفزاز شديد أو هى حالة عدوان لا رحمة فيه مقصود أو متعمد مع سبق الاصرار ؟ وما هى شخصية الفاعل السابقة ؟ ومن هم أبواه ؟ وما هى بيئته ونشأته الاجتماعية يجب فى الواقع أن يؤخذ فى الحسبان كل

(١) ولیم ديقسون ، المرجع السابق ص ٦٥

(٢) المرجع السابق ص ٦٧

ماله صبغة تفسيرية ، ثم يجب أن نعنى أيضا بالباعث فهل كانت الجريمة عملا أنانيا محضا أو كانت وليدة العطف على أناس يعانون من بؤس ومن الواجب مراعاتهم كما هو الحال حين يقدم رجل على السرقة ليطعم طفله الجائع ؟ زد على ذلك نوع الشخص الذى أصيب بالضرر ، وعنصر آخر يجب النظر فيه فهل هو من الضعفاء العاجزين الذين عوملوا بسوء ؟ وهل هو رجل أو امرأة ؟ وهل أدى به الحال الى اقتراف الجريمة مباشرة أو عدوانى النزعة .

هذه الأمور كلها وكثير غيرها على شاكلتها يجب وزنها اذا اردنا ان نتيح العدالة للمذنب وللمجتمع على السواء وان كنا - مع ذلك - نضع مصالح المجتمع فوق كل اعتبار (١) .

وفى ميدان العقاب يتهم « بنتام » كلا من الشارع والقاضي . فهو يتهم الشارع بأنه لا يراعى الدقة فى تدريج العقوبات عندمسا يسن القوانين ويتهم القاضي لأنه لا يراعى العدالة وروح القانون عند تطبيقه للقوانين .

وبحق لقد نادى « بنتام » باصلاحات كثيرة فى مجالات القانون والعقاب والسجون ، ولكن ما هى نظرته للمسئولية الجنائية ؟ وما هو أساس المسئولية عنده بوجه عام ؟

ان الدراسة التأنيية لفكر « بنتام » تجعل من الصعب تصنيفه كمفكر ينتمى الى المدرسة التقليدية فى الفكر الجنائى . ان الدراسة الخلقية عند « بنتام » ليست فلسفة فى القيمة بل هى بحث فى الواقع الخلقى لقد انكر « بنتام » على الأخلاقيين أن يتجاوزوا البحث فيما هو كائن الى دراسة ما ينبغى أن يكون ، وقد قيل بحق - ان المدرسة الاجتماعية الفرنسية تمثل امتدادا لموقف بنتام وتوكيدا له (٢) . وهى مدرسة وضعية ، الأخلاق فيها علم عادات على نحو ما نرى عند « ليفى بريل » وغيره . وهذا الموقف من « بنتام » يتناسق مع أصول

---

(١) وليم ديفدسون ، المرجع السابق ص ٦٨

(٢) د. توفيق الطويل مذهب المنفعة العامة المرجع السابق ص ١١٨

فكره التجريبي « لأن الاصل فى الموقف التجريبي - خاصة من مشكلة الحرية والجبر الاختيار يتمثل فى قول « ديفيد هيوم » ان الشعور بالحرية خداع ذاتي ، بمعنى ان الاعتقاد فى حرية الانسان فيما يأتيه او يتجنبه من افعال ، ليس الا جهلا بالاسباب الحقيقية والبواعث الصحيحة التى أدت به الى اختيار افعاله والانصراف عما عداها (١) .

فلسفة « بنتام » باعتبارها فلسفة تجريبية لا تستطيع الايمان بحرية الارادة كأساس للمسئولية ، وكفلسفة نفعية فانها تؤمن بمذهب الترابط الذى يجعلنا نستطيع قياس نتائج الأفعال ، ويعطينا القدرة على التنبؤ بها بحيث نعرف كيف يدل الحاضر على المستقبل (٢) ، والفلسفة النفعية على هذا النحو لا تفسح مكانا لارادة حرة .

خلاصة القول انه اذا كانت المدرسة التقليدية هى تلك المدرسة التى تثبت حرية الانسان ومسئوليته الأدبية كأساس للمسئولية الجنائية فان « بنتام » بفكرة وفلسفته التجريبية لا يجد له مكانا هنا بل انه وفقا لفلسفته مع الوضعين ونحن هنا لا ننكر دوره الاصلاحى فى مجال العدالة الجنائية محاكمة وعقوبة وتشريعا ، ولكننا نتحفظ ازاء أى تأثير ينسب اليه فى ميدان المسئولية الجنائية تأسيسا وتأصيلا .

### الفرع الثالث

#### تقويم المدرسة التقليدية

لقد تعرضت النظرية التقليدية للنقد من غالبية الفقهاء ، واتهم انصارها بأنهم اهتموا بالجريمة دون المجرم ، وبالفعل دون الفاعل ، وأنهم فى غمرة تطرفهم نادوا بالمساواة بن جميع مرتكبى السلوك الواحد - فى العقوبة والجزاء ، وسوف نتوقف قليلا أمام هذه الانتقادات :

١ - تعرضت المدرسة التقليدية للنقد العنيف من الفقهاء لأنها افترضت

---

(١) د. توفيق الطويل : جون ستيورات مل القاهرة مجموعة نوابغ الفكر

الغربي رقم (٦) ص ١١٧

(٢) وليم ديفدسون ، المرجع السابق ص ١٤

ارادة متساوية عند كل المجرمين ، وقررت توقيع عقوبة واحدة على جميع الأشخاص الذين ارتكبوا نفس الجريمة (١) .

ومثل هذه المساواة ظاهرية لأن المساواة كما يقول « أرسطو » هي عدم المساواة بن شيين غير متساويين .

وربما كان من وراء هذا النقد ما قرره القانون الفرنسى الصادر سنة ١٧٩١ من عقوبات ثابتة ذات حد واحد تقيد القاضى فلا يستطيع معها النظر فى ظروف الفاعل أو ظروف الجريمة .

ونريد أن نؤكد على امرين :

الاول : أن المدرسة التقليدية ككل لا ينبغى أن ينسب اليها هذا النقد بل هو يتعلق « ببيكاريا » وحده .

الثانى : أن العقوبات الثابتة التى جاء بها القانون الفرنسى لم تكن من وحي افكار « بيكاريا » بقدر ما كانت تجسيدا لموقف الثورة الفرنسية من السلطة القضائية فقد كان القضاء قبل الثورة يتحكمون فى رقاب الناس ، وينزلون بالبشر عقوبات يخترعونها بلا سند من القانون وبلا مبرر من الفاعل ، واتجهت نية المشرع الفرنسى تعضده فى ذلك السلطة التنفيذية الى الحد من كل قدرة للحركة لدى القاضى ونصت على أن مهمة القضاء تطبيق القوانين وليس الحكم على القوانين وفى هذه الفترة بالذات بدأ فصل قضايا الادارة عن السلطة القضائية (٢) .

٢ - وبتأثير من النقد الاول أو بناء عليه وصفت المدرسة التقليدية

---

(١) د. عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتى ، المجمع السابق ص ٣٨ ، د. السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص ١٨ ، د. محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٦٥ د. جلال ثروت ، المرجع السابق ص ١٩٨ ، د. يسر أنور ، المرجع السابق ص ٣٢ .

(٢) اسمان ، اصول الحقوق الدستورية ، والمطبعة العصرية ترجمة عادل زعيتر ص ٢٧٤ ، د. عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتى المرجع السابق ص ٣٠٤ .

بانها اهتمت « الفاعل » واهتمت « بالفعل » وركزت نظرها على « الجريمة » واهملت « المجرم » ، ولكن الحقيقة ان « بنتام » وهو العلم الثانى فى المدرسة التقليدية - كما يضعه الفقهاء - ويغض النظر عن رأينا فيه - اهتم بالمجرم نفسه كما سبق واشرنا وقرر ان خير المجرم نفسه يعد جزءا من الحساب الذى يوازى النتائج التى تنتج عن العقوبات ، ويقول « وليم ديفسون » لقد كان مصير المجرمين والضالين فى العادة قريبا من فكر « بنتام » وفؤاده ، ونراه يقف جزءا كبيرا من كتاباته على البحث فى امورهم لاصلاح حالهم والرقى بهم الى مدارج المجددين والمجتهدين وتأهيلهم ليؤدوا دورهم فى الحياة كمواطنين صالحين (١) وعلى هذا الأساس لا يكون صحيحا ما يقوله الدكتور عبد الوهاب حومد ان من عيوب المدرسة التقليدية « اهتمامها بردع المجرم نفسيا ولكنها لم تفكر باصلاح كائنات سيعود الى حظيرة المجتمع بعد انقضاء عقوبته (٢) . فموقف « بنتام » يخالف تماما وبصريح العبارة ما يذكره الدكتور حومد .

## المطلب الثانى

### « المدرسة التقليدية الجديدة »

تعرضت المدرسة التقليدية وأساسها النفعى فى العقاب للنقد ، وقام المجددون فى المذهب بحركة تصحيح ترى أن العقاب تفرضه الضرورات المطلقة المستمدة من العدالة بعيدا عن المنفعة ، لأن الجريمة اذئاب خلقى يجرح شعور العدالة وينبغى التكفير عنها بالعقاب لا لتحقيق النفع وانما ارضاء لروح العدالة . ووجدت هذه المدرسة سندها الفكرى فى الفلسفة « الكانتية » .

---

(١) النفعيون ، المرجع السابق ص ٦٧

(٢) د. عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتى ، المجمع السابق

ص ٣٩ وايضا د. محمود نجيب حسنى ، علم العقاب المرجع السابق ص ٦٥ وفى الحقيقة فان هذا النقد يشترك فيه أغلب نقاد المدرسة التقليدية .

## ( الفرع الأول )

### الأصول الفكرية لهذه المدرسة

من الصعب على الباحث أن يحيط بفلسفة « كانت » آخر العباقرة فى سلسلة الفلاسفة العظام ، ومن الصعب أيضا - بل أنه طريق شائك وعمر - أن نحاول عرض فلسفته الأخلاقية ونظريته للحرية الانسانية ، كل ما سنفعله فى هذا الصدد هو اشارة من بعد الى فلسفة « كانت » فى الحرية ، ودفاعه الحار عن العدالة المطلقة بأعتبارهما الأصول الفكرية للمدرسة التقليدية الجديدة (١) خاصة وأنه تلميذ « لروسو » وللتجريبية الانجليزية .

فلسفة الحرية عند « كانت » :

تفرق الفلسفة الكانتية بين عالمين الأول عالم الظواهر والثانى عالم الأشياء فى ذاتها ، والعالم الأول عالم زمنى يخضع للضرورة والجبرية ، على حين أن العالم الثانى لا يتزمن بزمان ، انه عالم غير زمنى تسوده الحرية ، ولذلك فإن « كانت » يجعل من الحرية سمة مميزة لعالم الشئ فى ذاته ، ويقرر أن أفعالنا لن تكون ممكنة الا اذا افترضنا وجود الحرية ، وفكرة الواجب هى أساس الحرية عند «كانت» ويلخص ذلك فى صيغته المشهورة « ان لك استطاعة لأن عليك واجبا » .

وترى الفلسفة الكانتية أن الفعل لا يكون أخلاقيا الا اذا صدر عن ارادة حرة .

« فكانت » كان مقتنعا بأننا أحرار ومجبرون معا . فنحن

---

(١) يراجع فى هذا الصدد ما يلى :

١ - كانت ، أسس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة د . محمد فتحى الشنطى

بيروت ١٩٧٠

ب - أميل بوترو ، فلسفة كانت ، ترجمة د . عثمان أمين القاهرة ١٩٧٢

ج - د . زكريا ابراهيم ، «كانت» او الفلسفة النقدية ، ط٢ القاهرة ٧٢

د - د . محمود زيدان ، كانت وفلسفته النظرية ، القاهرة ١٩٦٨

أحرار .. بالنظر الى ذاتنا المطلقة المعقولة العالية فى الزمان ، ونحن مجبرون بالنظر الى ذاتنا الحسية التجريبية التى تخضع للعلية فى نطاق الزمان وكما ان علم الله السابق بأفعالنا لا يحول دون كوننا شخصيات حرة مسئولة عن أفعالها ، فكذلك ينبغى أن نتوهم أن قدرتنا على التنبؤ بسلوك شخص ما من الأشخاص قد تنفى عنه الحرية ، وآية ذلك أن الاختيار الاصلى الذى حققه هذا الشخص خارجا عن الزمان انما هو وحده الذى يجعل منه شخصية حرة مسئولة عن أفعالها وليس بدعا أن يكون الانسان باعتباره شيئا فى ذاته لا باعتباره مجرد ظاهرة - حرا ومسئولا ما دام اختياره الاصلى انما يتحقق فى عالم مطلق معقول لا يخضع بأى حال لقيود الزمان . فالانسان حر لانه ليس مجرد « ظاهرة » وحرية الاخلاقية انما هى عقله نفسه باعتباره عاليا فى الطبيعة ، ومهما حاول الانسان ان يخدع نفسه بأن يتصور فعله الشرير على انه خطأ غير ارادى أو بأن يوحى الى نفسه بأن خطيئته ليست سوى مجرد نتيجة تسلسل على لا يد له فيه ، فان تائب الضمير لا بد من ان ينبثق فى أعماق نفسه كشاهد يؤكد قدرة العقل على احترام الواجب ، والعقل هو الذى يخاطبني باسم القانون لأخلاقى ، اذ يخبرنى بأن الشر أمر ينبغى أن لا يكون ، ومن ثم فقد كان من الممكن ألا يكون (١) .

هذه نظرية « كانت » فى الحرية ونظرتها الى المسؤولية الانسانية وهى بلا شك - كما يقول « بوترو » (٢) - تثير العديد من الصعوبات وربما كان اهم نقد يوجه اليها ، ما قاله « جان فال » من أن الحرية الكانتية حرة غير معروفة لنا (٣) . ، ذلك أن تصور الحرية على انها خارج الزمان يكاد يكون تصورا غير حقيقى عن الجريمة ، بل ينفى الحرية ، الا ان « كانت » ورغم هذا النقد - كان من أعمق الفلاسفة فهما للحرية اذ لم يحاول أن يلتمس لها تحليلا أو تعريفا ، فليس ثمة من سبيل فى رايه الى تحليل الحرية لها تحليلا عقليا ، وكل محاولة لتعريفها مصيرها الفشل لأنها ستفضى بالحرية الى حتمية ، ومع ذلك فليس من سبيل الى تصور الانسان مسلوبا من الحرية ومن ثم فالحرية مسلمة عامة

(١) د. زكريا ابراهيم ، كانت ، المرجع السابق ص ٢٠٢ ، ٢٠٣

(٢) اميل بوترو ، فلسفة «كانت» ، المرجع السابق ص ٣٧٣

(٣) «جان فال» طريق الفيلسوف ، المرجع السابق ص ٢١٥



من مسلمات الحياة العملية ، يسلم بها العقل فى نشاطه العلمى ، هى كما يقول « كانت » من مسلمات العقل العلمى ، وهى تنتمى الى تلك الدائرة التى يستعصى على العقل اقتحامها دائرة الأشياء .. بالذات التى تضم مسلمتين أخريين هما : الله وخلود النفس ( ١ ) .

### فكرة العدالة المطلقة :

ومن فكرة الحرية التى لا تعرف الزمان تؤكد الأخلاق الكانتية فكرتها عن العدالة ، ويعرف « كانت » الانسان الأخلاقى بأنه الذى يستطيع ان يشعر بالعدالة « المجردة » التى تتجاوز كل اعتبار للمكان والزمان ، وهذا الشعور بالعدالة هو أساس العقاب لا مبدا المنفعة وضرب « كانت » مثله الشهير بالجزيرة المهجورة وخلصته ان جماعة كانت تعيش على جزيرة ثم قررت فيما بينها ان تهاجر منها الى القارة وكان هناك احد أفراد الجماعة محكوما عليه بالاعدام ، فعلى الجماعة ان تنفذ حكم الاعدام قبل رحيلها لأنه أمر تحتمة العدالة ويفرضه القانون الخلقى .

وقد تعرضت هذه الفكرة للنقد لأن القول بعدالة مجردة فوق الزمان والمكان هو أمر لا وجود له ( ٢ ) .

وايا ما كان النقد الذى يوجهه الفلاسفة الى « كانت » فان هناك صعوبة تواجه الباحث فى القانون الجنائى عند تحليله للحرية والعدالة عند « كانت » ذلك أنه وقد جعل الحتمية مقصورة على عالم الظواهر . وجعل الحرية خاصة بعالم الأشياء فى ذاتها فانه من ثم يتعذر تفسير افعال المجرم بعد الرجوع الى افعاله السابقة وبيئته وتعليمه الا ظاهريا فحسب . أما التفسير الحقيقى لأفعاله فيمكن الاهتداء اليه بعد الرجوع الى الفعل الوحيد الذى يحدد به شخصيته المعقولة ( ٣ ) ولأن ذلك الفعل يتم فى خارج الزمان فان الوصول اليه ضرب من المستحيل . ولهذا

---

( ١ ) « كانت » : أسس ميتافزيقا ، الأخلاق المرجع السابق ص ٢٥ من مقدمة

المترجم .

( ٢ ) عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية المرجع السابق ص ١٢٥

( ٣ ) جاك فان : طريق الفيلسوف المرجع السابق ص ٣١٤

نستطيع أن نقول مع « رينوفيه » أن الحرية لن تفسر إلا إذا عشنا في عالم من الأشخاص المتناهين « ولعلنا نستطيع اثبات الحرية الانسانية - بعيدا عن عالم الشيء في ذاته عند « كانت » إذا قلنا أن قوانين الطبيعة ممكنة وليست ضرورية فالقول بالامكان يفسح المجال لحرية الانسان .

### ( الفرع الثانى )

#### افكار المدرسة التقليدية الجديدة

##### « تقديم وتقييم »

حاولت المدرسة التقليدية الجديدة تفادى النقد الذى وجه الى المدرسة الاولى ، واذا كانت قد تبنت فكرة العدالة المطلقة فانها لم تهمل مبدأ المنفعة بل جمعت بين العدالة والمنفعة فى هدفها العقابى واقتربت من الحقيقة عندما اكدت الاختيار الحر الذى لا يوجد بدرجة متساوية عند الناس اجمعين ، وسوف نعرض بايجاز لأهم أفكار هذه المدرسة وصداءها التشريعى وما يمكن أن يوجه اليها من نقد .

##### أولا : فى ميدان المسؤولية :

المسؤولية الجنائية لدى هذه المدرسة تقوم على افتراض « حرية الاختيار » لدى كل انسان عادى ، فحق الجماعة فى العقاب وأهلية الشخص للمساءلة انما يترتبان على ما لديه من اختيار وإدراك ، الا أن حرية الاختيار لدى هذه المدرسة ليست قدرا محددا يتوافر بنفس النسبة لدى كل انسان ، انما هى درجات تختلف كما وكيفا وفقا لحالة الشخص وتتأثر علوا وانخفاضا بزيادة ونقصانا حسب تطور الانسان العقلى ومراحل سنه المختلفة والعوارض التى تصيب الاختيار او تذهب بالعقل ، وهى هنا تقر « حرية الاختيار » باعتبارها المبدأ الأصل الذى يقوم عليه صرح المسؤولية الجنائية ، ووفقا لآراء هذه المدرسة لابد من توافر شرطين لقيام المسؤولية الجنائية :

الأول : حرية اختيار تتنوع حسب حالة الفاعل .

الثانى : الإدراك والتمييز باعتبارهما وسيلة الإنسان لفهم خطاب التكليف الجنائي .

« ويترتب على قول هذه المدرسة بأن حرية الاختيار هى الأساس الذى تركز عليه المسؤولية الجنائية ضرورة التسليم بأن هذه المسؤولية تنتقى فى كل مرة لا يتحقق فيها لمرتكب الجريمة حرية الاختيار أيا كان سبب عدم تحققها ، وعلى هذا لا يقتصر امتناع المسؤولية الجنائية على الجنون والعاهة بمعناهما الطبي ، بل ويمتد الى كل مركز نفسى حيل فيه بين مرتكب الجريمة وحرية فى الاختيار أيا كان سبب هذه الحيلولة .

كما يترتب على القول بأن مقدرة الفرد على مقاومة العوامل الدافعة على ارتكاب الجريمة تعتبر ضابطا لحرية الاختيار ضرورة التسليم بنسبية هذا الضابط . أى باختلافه من حالة الى أخرى الأمر الذى يترتب عليه ضرورة التسليم بتفاوت المسؤولية الجنائية ، وبالتالي امكانية الأخذ بنظام المسؤولية الجنائية المخففة ، فالمسؤولية الجنائية تكون كاملة متى اتاحت للجانى حرية الاختيار كاملة ، وتخفف بقدر ما يعتور حرية الاختيار من نقص « (١) .

ثانيا : فى ميدان الجريمة :

لقد كان للفلسفة الاصلاحية التى جاءت بها هذه المدرسة اثرها الكبير فى حمل الشارع الجنائي على التفرقة بين نوعين من الجرائم ، الجريمة السياسية ، والجريمة العادية أو الاجرام السياسي والاجرام العادى ، وقد تزعم هذه الحركة فى فرنسا السياسي المشهور « فرنسوا جيزو » الذى اصدر فى عام ١٨٢٢ كتابا بعنوان « عقوبة الموت فى

---

(١) د. عبد الفتاح الصيفى ، الجزء الجنائي ، بيروت سنة ١٩٧٢ ص ٥١ ،

٥٢ وايضا د. على راشد ، القانون الجنائي ، المرجع السابق ص ٢٩ ، د. محمود

نجيب جينى ، علم العقاب ، المرجع السابق ص ١٩٩ .

الاجرام السياسى » ، ويعد هذا المؤلف بداية عهد جديد فى نظرية الجريمة السياسية وفى عام ١٨٤٨ أصدر الشارع الفرنسى قانونا الذى فيه عقوبة الاعدام من الجرائم السياسية (١) .

ولا شك أن هذه الترفه ما كان يمكن الوصول اليها ولا الوصول الى تلطيف الجزاء الجنائى عن طريقها ، لولا أن المشرع الجنائى كان قد اقر مبدأ المسئولية المخففة التى افسحت الطريق للعناية بالجانى وظروف ارتكابه للجريمة .

### ثالثا : فى ميدان العقوبة :

لقد اقامت هذه المدرسة حق الدولة فى العقاب على فكرتين هما :

( ا ) فكرة العدالة المطلقة واعتبرتها هذه المدرسة أساس العقوبة والغرض من الالتجاء اليها .

( ب ) فكرة المنفعة الاجتماعية واعتبرتها هذه المدرسة الاطار الذى يرسم حدود العقوبة .

وعلى ضوء الجمع بين هاتين الفكرتين أعلنت هذه المدرسة « انه ينبغى فى العقوبة الا تكون أكثر مما هو عادل ولا أكثر مما هو مفيد أو ضرورى ، وتبرير ذلك أن تجاوز العقوبة لما هو عادل يترتب عليه جرح شعور الجماعة بالعدالة ، بينما يترتب على تجاوز العقوبة لما هو مفيد أن الجماعة لا تفييد من هذا التجاوز بل ينقلب وبالا عليها » (٢) .

ومن اهم ما جاءت به هذه المدرسة فى ميدان العقوبة ، تقريرها مبدأ العقوبات المرنه بين حدين اقصى وادنى ، الامر الذى يعطى السلطة القضائية فرصة تخفيف العقاب . وفقا لمدى الحرية التى يتمتع بها

---

(١) د. عبد الوهاب حومد ، الاجرام السياسى القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٥٠ وما بعدها .

(٢) د. عبد الفتاح الصيغى ، الجزاء الجنائى ، المرجع السابق ص ٤٩

الجانى عندما سلك سبيل الجريمة ، « العدالة لا تحقق بالمساواة الحسابية الجامدة بين فعل وفعل وشخص وشخص ، وانما تتحقق بالمساواة فى الجزاء بشرط الاتحاد فى الظروف ، ومن هنا لم تعد العقوبة - فى الجرائم الواحدة - ثابتة ، وانما ترواحت بين الحد الأدنى والحد الأقصى بحسب ظروف كل جان على حده ، فضلا عن اعطاء القاضى سلطة فى النزول بالعقوبة الى حدها الأدنى، وذلك اذا وجد من ملابسات الدعوى ، ما يستاهل تخفيف العقاب وهذه هى « الظروف .. القضائية المخففة » وهكذا لم تجمد اهداف العقاب عند معنى واحد وانما وسعت معنى العدالة ومعنى المنفعة جميعا » (١) .

وقد تركت هذه المدرسة اثرها فى عديد من التشريعات ، فالقانون الفرنسى الصادر عام ١٨١٠ اتجه - تحت تأثير هذه المدرسة - الى الحد من قسوة العقوبات والنص على حدود دنيا وقصى لكل عقوبة ، وكرس التشريع الفرنسى الصادر سنة ١٨٤٨ رأى المدرسة التقليدية الحديثة بالنص على الغاء عقوبة الاعدام فى الجرائم المياسية ، وسارت على نفس الطريق تشريعات بلدان اخرى مثل القانون الألمانى الصادر سنة ١٨٧٠ ، والقانون الايطالى الصادر سنة ١٨٨٩ ، وقانوننا المصرى الصادر سنة ١٨٨٣ وما تلاه من قوانين جنائية وتعديلات .

#### تقويم المدرسة التقليدية الحديثة :

على الرغم من هذه الآثار الايجابية التى تركتها هذه المدرسة على الفكر والتشريع الجنائيين ، وعلى الرغم من أن تراثها وما قدمته من مبادئ ونظريات فى المجال الجنائى يجعل رصيدها الزاخر فى صالح الانسان والمجتمع ، على الرغم من هذا كله فقد تعرضت لنقد الفقه من جانبين :

١ - أن العقوبات المعتدلة التى اسفر عنها تقنين مبادئ المدرسة التقليدية الحديثة ، ادت الى تزايد النشاط الإجرامى الأمر الذى يشير الى فشلها فى علاج مشكلة الجريمة .

ونحن من جانبنا نرى أن هذا النقد يسرف فى تحميل هذه المدرسة مسئولية تفاقم الجريمة فلذلك أسبابه ودواعيه ، والعقاب أحد هذه الأسباب ، ولكنه بالتأكيد ليس أكثرها أهمية (١) وعلى كل حال فذلك يتعلق بالسياسة الجنائية أكثر من ارتباطه بالقانون الجنائى فى المسئولية والجزاء .

٢ - وقد قيل أيضا أن هذه المدرسة أغفلت شخص الجانى ، بحيث لم يعد من أهداف العقاب إصلاحه وتأهيله اجتماعيا ، وهو نقد يجانب الحقيقة ، فالمدرسة التقليدية الحديثة فى أطارها الزمنى تعد ثورة فى الفكر الجنائى ، فقد كان لها الفضل فى ظهور نظرية المسئولية المخففة فقها وتشريعا ، واهتمت بشخص الجانى قضاء وتنفيذا بل واليه يرجع الفضل فى التفرقة بين الاجرام العادى والاجرام السياسى ، وهى تفرقة أساسها شخص الفاعل وبواعثه التى دفعته الى ارتكاب الفعل ، ولا ينبغى قياس أثرها فى هذا المجال بما طرحته المدرسة الوضعية من أفكار وآراء ، فالمدرسة التقليدية الحديثة تعمل فى داخل القانون الجنائى أما المدرسة الوضعية فمكانها فى علم الاجرام وسياسة العقاب .

### المطلب الثالث

#### الاتجاهات الفرنسية الوضعية

##### وأساس المسئولية

لقد كان للتفكير الفرنسى الحديث أثره البارز فى دراسة القانون والجريمة والعقاب ، وعلى أيدي عدد من اعلامه نشأ علم الاجتماع القانونى وظهرت الدراسات الجنائية الاجتماعية والمقارنة ، وأهم ما يعنينا فى التفكير الفرنسى الوضعى دراسته للجريمة وموقفه من المسئولية الجنائية ، وبحثنا هنا يدور حول اثنين من الأعلام هما :

---

(١) د. محمود نجيب حسنى ، علم العقاب ، المرجع السابق ص ٧٠ حيث يشير الى مقولة « سالى » التى تؤكد أنه اذا أصلح نظام السجون هبطت نسبة الاجرام ، فزيادة هذه النسبة مصدرها الحقيقى ليس خطأ النظريات التى يستند اليها القانون الجنائى بل فساد نظام السجون .

الباحث الاجتماعى الجنائى « جابريل تارد » ورجل القانون الفرنسى المعاصر المستشار « مارك آنسل » فعلى الرغم من أن الاول ينتمى الى المدرسة الوضعية الفرنسية والثانى أحد رواد الدفاع الاجتماعى ، الا أنهما - مخالفان بذلك الموقف الوضعى العام - آمنّا بمبدأ .. الاختيار واكدا المسئولية الأخلاقية باعتبارها أساس المسئولية الجنائية .

### ( الفرع الأول )

#### « جابريل تارد » ( ١ )

يعد هذا الباحث أشهر الاجتماعيين الفرنسيين اهتماما بالجريمة والعقوبة وله أربعة كتب هامة فى البحث الاجتماعى الجنائى ( ٢ ) وهو وضعى التفكير فى مجال العقوبة ، أما تحليله للجريمة فيقوم على فكرته الأساسية فى قوانين التقليد ، ويعتبر الجريمة مهنة اجتماعية ويطلق عليها كظاهرة اسم « صناعة الجريمة » .

ويبدأ « تارد » دراسته للجريمة بنقده العنيف للفلسفة الوضعية وخاصة المدرسة الوضعية الايطالية ، وعلى وجه أخص آراء « لومبروزو » وفكرته عن المجرم المطبوع الذى يمكن تحديده بصفات جسمية واضحة ، ويبدأ « تارد » نقده لهذه النظرية بعبارة ساخرة اذ يقول « اذا كانت بك رغبة ملحة لأن تعرف المجرم الأصيل الذى يرجى له اصلاح - لا المجرم الذى اضطر للجرام .. للمالبسات وظروف طارئة - واذا أردت أن تتأكد من أن الطبيعة وحدها هى المسئولة عن وجود هذا المجرم فاقرأ كتاب « لومبروزو » الرجل المجرم » ( ٣ ) .

---

( ١ ) د . السيد محمد بدوى ، نظريات ومذاهب اجتماعية القاهرة سنة ١٩٦٩  
يراجع الفصل الثالث كله وهو مخصص لدراسة تارد وفلسفته الاجتماعية ونظريته المسماة بقوانين التقليد من ص ٦٧ - ١١٢ ويراجع أيضا الفصل الثامن من هذا الكتاب وهو مخصص لدراسة القانون والجريمة والعقوبة فى التفكير الاجتماعى الفرنسى من ص ٢٤٨ - ٢٩٤ .

( ٢ ) هذه الكتب هى : علم الاجتماع الجنائى ، والاجرام والمقارن ، فلسفة العقوبة ، ودراسات فى العقوبة والمجتمع .

( ٣ ) د . السيد محمد بدوى ، المرجع السابق ص ٢٥٧

ولم يكن ذلك انكارا للطريق الوضعى ذاته ، فقد سار فيه « تارد » شوطا بعيدا مستخدما فى دراساته الجنائية المنهج الاحصائى ، وكان يعتقد فى أن دراسة الأمراض العصبية والانحرافات النفسية والعقلية تعين عالم الجريمة على ارساء نظرية المسؤولية الجنائية على قواعد وأصول ثابتة .

وأهم ما ينسب الى « تارد » فى مجال المسؤولية « أنه كان يتمسك أساسا بمبدأ « الاختيار » والمسؤولية الاخلاقية ، ويقيم فكرة العقاب على الذنب ، ولا يرى استخدام معطيات علم الاجرام الا لتقدير درجة المسؤولية » (١) .

ولعل موقف « تارد » وهو الباحث الوضعى - يكشف لنا مدى .. تغلغل فكرة المسؤولية القائمة على الارادة فى الروح الانسانى ، ويؤكد لنا أن تنويع العقاب وتفريده لا يتطلب أساسا جبريا للمسؤولية ، ولقد كان « ريمون سالى » صاحب نظرية « تفريد العقوبة » من أبرز الذين عبروا عن هذا الاتجاه فى الفكر القانونى الفرنسى .

لا شك أن « تارد » كعالم اجتماعى كان اهتمامه منصبا على الجريمة لا المجرم ، انه يدرس الظاهرة الاجرامية لا القاعدة القانونية الجنائية ، ولكن رفضه لأسس المسؤولية كما جاءت بها المدرسة الوضعية الايطالية ونقده المستفيش وتحليله العميق النافذ لتهافت آراء « لومبروزو » يضم الى صفوف .. القائلين بحرية الاختيار كأساس للمسؤولية الجنائية نصرهما حسنا ما يؤكد من انه لا صلة بين الدراسة الوضعية الجادة للظاهرة الاجرامية وبين انكار الارادة كأساس للمسؤولية الجنائية ، فالأولى لا تستبعد الثانية بالضرورة . ولا بد لقيام المسؤولية عند « تارد » من توافر شرطين :

الأول : وحدة الشخصية : وهى يشترط تعاصرها مع ارتكاب الجريمة وبعدها « فلا مسئولية على الجانى اذا كان وقت ارتكاب



«الجريمة كأنه شخص آخر مخالف لطبيعته العادية» . ، فالشخص الذى يرتكب جريمة فى ساعة تضطرب أو تفقد فيها قواه العقلية بسبب ما لا يسأل جنائيا ، لأنه وقت ارتكاب الجريمة كان شخصا آخر غير شخصه الحقيقى قبل وقوع الجريمة وبعد وقوعها عندما يعود الى رشده وحيث يحين البحث حول مسؤوليته كذلك من ارتكب جريمة ثم ساوره القدم واثرت الجريمة فى نفسه فأصبح شعوره مختلفا عما كان عليه وقت وقوع الجريمة وفعلنا تاب واستقام لا محل لعقابه لأنه الآن شخص آخر « (١) » .

### الثانى : التماثل الاجتماعى :

ويقصد به التشابه والتوافق بين الجانى والمجتمع الذى يعيش فيه ، فانتفاء الشخص اجتماعيا الى مجتمع يماثله هو ما يبرر عقابه ، وما يعطى المجتمع حق عقابه ، وقد انتقدت نظرية « تارد » فقيل ان فكرة وحدة الشخصية غامضة ، كما ان الشخص عند ارتكاب الجريمة ليس دائما فى حالته الطبيعية ، ويقول الدكتور القللى اذا سلمنا جدلا بوجود هذه الوحدة فما رأى فى المجنون جنونا دائما اذا ما ارتكب الجريمة ؟ ان حالته واحدة جنون وقت الجريمة وجنون بعدها فالشخصية واحدة فهل تكفى هذه الوحدة لقيام المسؤولية الجنائية ؟ (٢) .

والحق ان الأستاذ الكبير قد وجه نقده الى غير ما يقصده « تارد » ان المجنون شخصية مريضة وغير سوية « وتارد » يتحدث عن مجتمع الأسوياء اما المجنون فهو فى نظر « تارد » انسان لا يستطيع التكيف مع المجتمع (٣) أى على الأقل فاقد للشرط الثانى من شروط المسؤولية فحتى لو قلنا ان المجنون توافرت له وحدة الشخصية فهو غير مسئول جنائيا - وفقا لرأى « تارد » - لغياب التماثل الاجتماعى .

وفى الحقيقة فان نظرية « تارد » تجد سندها الفلسفى فى الاتجاه

(١) د. محمد مصطفى القللى : فى المسؤولية الجنائية ط سنة ١٩٤٨

ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧ .

(٣) د. السيد محمد بدوى : نظريات ومذاهب اجتماعية ، المرجع السابق

(٢) ص ٢٧١ .

(١٨ - المسؤولية الجنائية )

الذى يعرف الفعل الحر بأنه الفعل الروحى التلقائى الذى يعبر عن شخصيتنا منبعثا من اعمق اعماق ذاتنا ، ووفقا لهذه النظرية التى نجد تعبيراً أميناً لها عند « برجسون » : لا يكون المرء حراً الا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفنى وصاحبه (١) .

وعلى كل ما يكفينا من « تارد » رفضه للمبدأ الجبرى واخذه عليه « انه يعرض مبدأ المسؤولية للخطر لما ينطوى عليه من انكار لمعانى المسؤولية الخلقية والحق والواجب والاثم ولأنه بغير حرية الاختيار لا توجد اخلاق بالمعنى الذى يفهمه المجموع » (٢) .

### الفرع الثانى

#### مارك آنسل

#### والدفاع الاجتماعى الجديد

اهم ما يعنينا فى فكر « مارك آنسل » واتجاه الدفاع الاجتماعى الجديد نظرته الاخلاقية ، فهو يعترف بالمسؤولية الادبية ويؤكد على ان الاختيار الحر اساس للمسؤولية الجنائية ، ويقترّب مفهوم « آنسل » للفعل الحر من مفهوم « برجسون » السابق عرضه ، فهذه الحرية التى تقيم المسؤولية من شأنها ان تجعل الفعل المرتكب يصدر عن شخصيتنا فى جماعها ويعبر عنها (٣) ، ولعلنا هنا نبصر وشائج القربى بين نظرة « تارد » وفكرة « آنسل » ، والذى يشدهما الى طريق واحد هو ذلك السند الفلسفى الذى يعضد « تارد » ويعد أصلاً فكرياً لراى « مارك آنسل » فاحساس الفرد بشخصيته كما يفصح عنها فى فعله هو المسؤولية وهو الفعل الحر عند الدفاع الاجتماعى الجديد .

وهذا الاتجاه هو حركة تصحيح لفكرة الدفاع الاجتماعى عند « جرامشكا » ويختلف معه فى أمرين :

---

(١) د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص ٢٢ .

(٢) د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص ٢٢ .

(٣) د. زروق مجيد : التعبير والتخيير ، المرجع السابق ص ٢٨١ .

الأول : أنه يعترف بالمسؤولية الأدبية أساسا للمسؤولية الجنائية .

الثانى : أنه يعمل من داخل القانون الجنائى ، وانه دعوة اصلاح وليس خروجا على القانون ورفضاً لقواعده ، ولقد قيل بحق « ان الخلاف بين حركة الدفاع الاجتماعى الجديد كما يقول بها الأستاذ « مارك آنسل » وحركة الدفاع الاجتماعى كما نادى بها « جرامتيكا » خلاف بين علم الاجرام وبين قانون العقوبات أكثر مما هو خلاف بين مذهبين احدهما متطرف والاخر معتدل فالواقع ان التصحيح الذى ادخله الأستاذ « مارك آنسل » على افكار الأستاذ « جرامتيكا » انما قصد به ان تمارس أهداف المسؤولية والعقاب من خلال النظام القانونى الجنائى . ( ١ ) .

وقد وجه الفقهاء النقد لمذهب الدفاع الاجتماعى الجديد :

( ١ ) فقال بعضهم - ويحق - انه يفتقر الى اساس منطقى يجمع شتات افكاره ( ٢ ) .

( ب ) وقال آخرون انه يضحى بالمفهوم الثورى فى الدفاع الاجتماعى فى سبيل المحافظة على الاسس التقليدية للقانون الجنائى التى فات اوانها وخاصة فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية والعقوبة ( ٣ ) .

وإيا ما كان الأمر يكفيننا من « مارك آنسل » تأكيده على ضرورة اعتماد القانون الجنائى فى الجريمة والجزاء على الشعور الموجود داخل كل فرد بالمسؤولية ( ٤ ) .

لقد سلم « آنسل » بفكرة الخطأ وحرية الارادة واقام على اساسهما المسؤولية الجنائية ، وهذا دليل جديد على صلابة فكرة الارادة واهميتها لاي بناء قانونى فى مجال المسؤولية والجزاء .

---

( ١ ) د . جلال ثروت ، الظاهرة الاجرامية ، المرجع السابق ص ٢٢ .

( ٢ ) د . محمود نجيب حسنى : علم العقاب ، المرجع السابق ص ٥١ .

( ٣ ) د . عبد الأحد جمال الدين : دروس فى المبادئ الرئيسية للقانون

الجنائى ، المرجع السابق ص ٦٥ وهو رأى الدكتور على راشد .

( ٤ ) Marc Ansel, la defence Sociale nouvelle. Paris 1956 p. 112. ( ٤ )

## المبحث الثالث

### الصدى القانونى للمسئولية الادبية

ان حرية الاختيار كأساس للمسئولية الجنائية هى المسلمة الرئيسية فى المسئولية الادبية ، فاذا تعرضت هذه الحرية للنقص أو الفقد انكشفت المسئولية الجنائية أو تراجعت تماما حسب كل حالة على حدة ، وإذا كان الفلاسفة والفقهاء قد اختلفوا حول حرية الانسان وجودا وعدما فان تشريعات العالم الحديث اعتبرتھا حقيقة لا تقبل الجدل ، وعلى أساس وجودھا الحى والملموس أقيمت الابنية الجنائية المعاصرة خاصة فى مجال المسئولية .

وعلى هدى من الايمان بحرية الاختيار أصبحت القاعدة العامة فى التشريعات الجنائية المعاصرة ان الانسان العاقل المدرك المختار هو وحده المسئول جنائيا ، فاذا كانت صفة الانسانية فى الوجود البشرى تجعل أصل القدرة كامنا فيه - بحكم تكوينه الفطرى - فانه لا يكون أهلا لتحمل المسئولية الجنائية الا اذا بلغ عاقلا وفعل مختارا ، الأمر الذى يجعل كلا من التمييز وحرية الاختيار هما مناط المسئولية الجنائية .

واذا كانت حرية الارادة - بمعناها النفسى الذى اخترناه - هى أساس المسئولية الجنائية فانها فى الوقت ذاته هى العمود الفقرى للتشريعات الجنائية المعاصرة الأمر الذى يجعل الصدى القانونى للمسئولية الادبية يستوعب القانون الجنائى كله فى المسئولية والتجريم والجزاء ، وسوف لا نعرض هنا الا للقواعد القانونية الجنائية التى تتصل مباشرة بأساس المسئولية وأهم ما يعنينا هنا ما يلى :

١ - الانسان كمحل للمسئولية الجنائية .

٢ - التمييز والاختيار وهما شرطا المسئولية الجنائية .

٣ - وأخيرا موانع المسئولية الجنائية .

## المطلب الأول

### محل المسؤولية الجنائية وشروطها

القاعدة العامة أن الانسان وحده هو محل المسؤولية الجنائية ، فلا مسؤولية على الحيوان والجماد ولا يوصف ما ينتج عن حركتهما فى الحياة بوصف الجريمة ، ذلك أن غير الانسان غير مخاطب بالقاعدة الجنائية مسؤولية وتجريما وجزاء .

ولم تكن المسؤولية الجنائية - كما سبق واشرنا - هكذا فى كل العصور ، فقد شهدت الانسانية - اجيالا وقوانين - فيها كان يسأل ويحكم ويعاقب الانسان والحيوان والجماد ، الا أنها مرحلة مضت بمآلها أو عليها ولم تعد تعرف التشريعات الجنائية الحديثة والمعاصرة - أو هكذا ينبغي أن يكون - الا الانسان محلا للمسؤولية الجنائية .

وهذه القاعدة العامة تعنى أن السلوك الاجرامى لا يصدر الا من انسان ، وأن المسؤولية عنه تنحصر فى هذا الانسان ، وأن العقاب يجب أن يرتفع عن غير الانسان .

## الفرع الأول

### فيمن يسأل جنائيا

قاعدة التكليف الجنائى لا تخاطب الا الانسان فاليه وحده يتوجه حكمها وعليه يقع جزاء مخالفتها ، ذلك أنه وحده من بين جميع الكائنات على هذه الأرض من يملك القدرة على الفهم ويتمتع بحرية الاختيار .

وقد عرفت الشريعة الاسلامية هذا المبدأ وأعلنته منذ خمسة عشر قرنا ، ولكن الفكر الجنائى الغربى لم يسلم به الا فى اعقاب الثورة

عند الانسان الحديث والمعاصر (١) فالانسان بحق هو محور القانون الجنائي .

### الانسان هو المجرم دائما :

ويتفرع عن هذا المبدأ ان صفة الادمية شرط ضرورى وكاف لوصف سلوكه المخالف للقاعدة الجنائية بأنه جريمة ، وسلوك الانسان هو الذى يوصم بالجريمة ، لأن المجرم انسان دائما ولا يتصور أن تقع الجريمة الا من انسان (٢) .

فالسلك الاجرامى فى اى صورة من صورته - فعلا اصليا او اشتراكا - لا يصدر الا من انسان ، فيستبعد من نطاق الجريمة عندما تنسب الى فاعلها كل ما ساهم به الجماد والحيوان الا ان يكونا واحدهما . فستبعد الجريمة كلية .

### الانسان ليس مسئولا دائما :

واذا كانت صفة الانسان شرطا ضروريا وكافيا لقيام الجريمة فانها وحدها - وان كانت ايضا شرطا ضروريا لقيام المسؤولية - ليست كافية لقيام المسؤولية ، فقد تصدر الجريمة عن انسان وتمتنع مسؤوليته لامر يمس شرط التمييز كالصغر أو شرط حرية الاختيار كالجنون ، وفى هذه الحالة ترتفع عن الجانى المسؤولية ويظل الفعل موصوما بالجريمة ، ويلتصق مانع المسؤولية بمن توافر فيه فلا يتعداه الى غيره من الجناة فاعلين كانوا أو مساهمين ، ولو قلنا بغير ذلك لأفلت من العقاب كل من اشترك مع المجنون والصبي فى عمل جنائى ، وتلك نتيجة شاذة

---

(١) د. عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص ٤٤١ ، د. محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات ، ط ٤ ، ١٩٧٧ ص ٥٣١ ، د. السعيد مصطفى السعيد : الاحكام العامة ، المرجع السابق ص ٣٦٩ ، د. على راشد : القانون الجنائى ، المرجع السابق ص ٣٢٦ .

(٢) د. عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص ٤١٠ ، وقارن د. محمود نجيب حسنى ص ٥٣١ .

بإياها المنطق ولا يستسيغها العقل فضلا عن عدم اعتراف القانون بها حيث يمال المساهم مع الصغير والمجنون فاعلا كان أو شريكا .

ذلك أن مجال الجريمة وأركانها غير مجال المسؤولية وشروطها ، فالصبي والمجنون كلاهما يصنع الجريمة فى ركنها المادى وركنها المعنوى (١) فإذا ارتفعت عنهما المسؤولية فليس ذلك لغياب الجريمة ، وإنما لعارض أصاب التمييز أو لحق بحرية الاختيار ، ويرى بعض الفقهاء « أن اهلية الخضوع للمسؤولية الجنائية تتوافر فى جميع الناس قاطبة وفى كل انسان من حيث كونه انسانا ولو كان مجنونا أو صغيرا » (٢) ، كما فعل العاقل الراشد سواء بسواء ، « غاية الأمر يترتب على تخلف حرية الإرادة لدى المجنون أو الصغير أن يتغير نوع مسؤوليته ، فبدلا من أن يتبع فى مسأله طريق الايلاام ، أى طريق العقوبة ، يتبع معه طريق آخر هو طريق العلاج أو طريق التدبير الوقائى » (٣) « والتدابير التى تتخذ مع المجانين والصغار ، تدابير مسؤولية جنائية بكل معنى الكلمة . لا محض تدابير ادارية ، وهى صورة من المسؤولية الجنائية تسمى بالمسؤولية العلاجية أو الوقائية تمييزا لها عن الصورة الأخرى المألوفة والتى يمكن تسميتها بالمسؤولية العقابية » (٤) ، ونحن اذا كنا نوافق على ما انتهى اليه هذا الرأى من ضرورة وصم سلوك الصغير والمجنون بوصف الجريمة الا أننا من ناحية أخرى لا نوافق على القول بأن المجانين والصغار من المسؤولين جنائيا ، فالتدابير التى تطبق عليهما ليست عقوبة جنائية واستبعاد المسؤولية الجنائية لا يعنى منع المجتمع من التدخل دفاعا عن أمنه وسلامته وصيانة لقيمته وأشخاصه وعلاجاً لأبنائه ومواطنيه .

وإذا كان صحيحا ما يقوله هذا الرأى من أن الصغر والمجنون ليس مجالهما النظرية العامة للفعل وإنما محلها النظرية العامة للمسؤولية

- 
- (١) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٣٣ ، د. رمسيس بهنام : النظرية العامة للقانون الجنائى ، المرجع السابق ص ٩٢١ وما بعدها .  
(٢) د. رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص ٩٢١ .  
(٣) د. رمسيس بهنام ص ٩١٩ ، ٩٢٠ .  
(٤) المرجع السابق ص ٩١٩ ، ٩٢٠ .

فليس صحيحا ما يقوله من انهما - اى الصغير والمجنون - من أسباب تصنيف المسؤولية اى تحديد نوعها على ان تظل مسؤوليته جنائية بل هما من أسباب الاعفاء من المسؤولية الجنائية جملة وتفصيلا (١) .

### المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية :

ان القول بضرورة صفة الانسان لقيام المسؤولية الجنائية يترتب عليه استبعاد ما سواه من دائرة هذه المسؤولية .

فما هو الرأى فى مسؤولية الأشخاص المعنوية ؟

من المسلم به ان الشخص المعنوى لا يجرم بذاته وانما بواسطة ممثليه ، ومن المسلم به ايضا ان مسؤولية الشخص المعنوى - على فرض قيامها - لا ترفع المسؤولية الجنائية عن ممثله وهو المرتكب الحقيقى للسلوك الاجرامى .

والسؤال المطروح بداية هو هل يصلح الشخص المعنوى لأن يكون مجرما ؟ ايا ما كان الأمر حول طبيعة الشخص الاعتبارى وهل هو افتراض أم حقيقة فانه من المسلم به ان وقوع الجريمة من الشخص المعنوى بذاته محال (٢) .

فالفقه الجنائى - كما قيل بحق - لا يختلف اذن حول صلاحية الشخص المعنوى لارتكاب الجريمة بنفسه - فقد اتفق الفقهاء على استحالة وقوعها منه - وانما الخلاف ينصب على مدى جواز مساءلته .

---

(١) راجع د . عوض محمد قانون العقوبات ، المرجع السابق ص ٢٣ ، فهو يؤصل للفكرة ويصم سلوك الصغير والمجنون بالجريمة ويبعدهما من مجال المسؤولية الجنائية ، ولا شك ان استاذنا الدكتور / رمسيس بهنام يعرض مفهومها خاصا به للمسؤولية الجنائية عندما يقصد بها الصلاحية لتحمل الجزاء الجنائى عقوبة وتديبرا .

(٢) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤١٣ ، وحول طبيعة الأشخاص الاعتبارية ، راجع د . ابراهيم صالح ، المسؤولية الجنائية للأشخاص الاعتبارية ، القاهرة سنة ١٩٨٠ ، ص ٢٩ وما بعدها .



جمهور الفقهاء العرب على أنه لا محل لمسألة الشخص المعنوي جنائيا ، وهناك رأى مرجوح يقر المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية ،

الرأى الأول : نفى المسؤولية :

وهو ما عليه غالبية الفقه الجنائي العربى - والرأى الراجح فى إيطاليا وفرنسا - لأسباب عديدة منها :

١ - أن التمييز والاختيار هما أساس المسؤولية الجنائية ولا يتصور نسبتهما الى الشخص المعنوى .

٢ - أن الجريمة سلوك انسانى لا تقع من الشخص المعنوى وإنما يسأل عنها ممثلوه .

٣ - أن الشخص المعنوى يخلقه القانون لغاية معينة يلتزم بلوغها وفقا لمبدأ التخصص ، وارتكاب الجريمة من الشخص المعنوى - على فرض إمكانه - يعد خروجا على هذا المبدأ وتجاوزا للحد من جانب الشخص المعنوى .

٤ - القول بمسؤولية الشخص المعنوى فيه خروج على المبادئ الأساسية للقانون الجنائى وخاصة مبدأ شخصية العقوبة ( ١ ) .

الرأى الثانى : اثبات المسؤولية :

يثبت عدد من الفقهاء المسؤولية الجنائية للشخص المعنوى ويستندون

---

(١) من هذا الرأى د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤١٤ ، د. السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ٣١٩ ، د. محمد مصطفى القللى ، المرجع السابق ص ٧٥ ، د. على رائد ، المرجع السابق ص ٣٢٧ ، د. أحمد عبد العزيز الألفى المرجع السابق ص ٣١٩ ، د. محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٥٢١ ، وله رأى خاص فى تأصيل عدم الاعتراف بهذه المسؤولية ، د. رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص ٩٢٧ ، د. سمير الجنزورى : الأسس العامة لقانون العقوبات ، سنة ١٩٧٢ ص ١٤٨ ، د. محفوظ مصطفى ، المرجع السابق ص ٤٢١ ، د. حسن

في ذلك الى اسس فلسفية واجتماعية وهم يرون الشخص المعنوى حقيقة واقعة لا فائدة ابدا من انكارها وهم يحاولون الرد على كل الانتقادات التى وجهت اليهم من القائلين بنفى المسؤولية الجنائية خاصة وان المؤتمرات التى عقدت حول هذا الموضوع مثل مؤتمر بوخارست سنة ١٩٢٦ لم تنته الى رأى ، فهى وان حسمت جانبا من القضية فمنعت قيام الجريمة من الشخص المعنوى ، الا ان مسؤوليته لا تزال موضع البحث ، وكان انصارها قد وجدوا فى اقرار التشريعات المختلفة لمبدأ المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية دليلا على سلامة هذا المبدأ او صلابته (١) .

### اساس المسؤولية للأشخاص المعنوية :

وقد اختلف الرأى حول تاصيل المسؤولية الجنائية للشخص المعنوى عند دعائها فبعضهم يؤسس المسؤولية الجنائية للشخص المعنوى على انها مسؤولية مفترضة وليست مسؤولية جنائية عن فعل الغير ، « ذلك ان الشارع حين ينص على مسؤولية الشخص الاعتبارى عن الفعل الذى يقع من ممثله قانونا انما يفترض خطأ الشخص الاعتبارى فى الاشراف والمراقبة وفى منع وقوع الفعل المؤثم قانونا » وبالتالى فلا تكون « مسؤولية الشخص الاعتبارى الا مسؤولية شخصية » لا خروج فيها على القواعد العامة من هذه الناحية « (٢) .

ويرى آخرون ان مسؤولية الشخص المعنوى الجنائية اساسها الاعتراف به كأحد اشخاص القانون الجنائى وهو شخص يملك القدرة والاختيار مثل الشخص الطبيعى سواء بسواء (٣) .

(١) من انصار هذا الرأى فى مصر :

(أ) د. ابراهيم على صالح : المسؤولية الجنائية للأشخاص الاعتبارية ، المرجع السابق ص ١٢٢ وما بعدها .

(ب) د. فتحى عبد الصبور : المسؤولية الجنائية للشخص الاعتبارى ، مجلة القضاة ، العدد الاول ١٩٦٨ ص ٦٨ ، ويميل اليه د. عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء ، المرجع السابق ص ٣١٧ .

(٢) د. فتحى عبد الصبور ، المرجع السابق ص ٨٢ .

(٣) د. ابراهيم صالح : المسؤولية الجنائية للأشخاص الاعتبارية ، المرجع

السابق .

ويرى بعض الفقهاء الفرنسيين ان مسؤولية الشخص المعنوى الجنائية هى فرع من المسؤولية عن عمل الغير ، ويؤسسها آخرون على انها مسؤولية مادية تقوم على تجريم شكلى لأفعال مجردة من الركن المعنوى .

#### رأينا فى المسألة :

وأيا ما كان الرأى حول قوة براهين هذا الرأى أو ذاك ، فإن الحقيقة المؤكدة هى أن الشخص المعنوى ليس آدميا بوجه من الوجوه ومحاولة ادخاله فى نطاق المسؤولية الجنائية هو كما قيل بحق محض افتعال وتحايل (١) ، و « المسؤولية الجنائية بطبيعتها لا تقبل المجاز ولا يمكن أن تقوم إلا على الحقيقة ، وتتلاقى فيها وجهة النظر القانونية - كقاعدة - مع وجهة نظر علم الطبيعة الكونية ولا يتسق مع هذا النظر أن يتقرر فى باب المبادئ العامة لتلك المسؤولية مبدا مساملة كائن ليست فى نظر الطبيعة الكونية صفة الأدمى المزود بجسم ونفس ومملكة الإدراك والاختيار » (٢) .

وعلى الرغم من موقف المشرع فأننا نرى ضرورة استبعاد الشخص المعنوى من نطاق المسؤولية الجنائية ويكفى فى هذا الصدد مسئولية الادارية والمدنية ومسئولية ممثله الجنائية ، وإذا رأى المشرع فى هذا الاستبعاد اضرارا بمصالح المجتمع فيمكنه استحداث لون من المسؤولية جديد على غرار مسؤولية الصغار المهم - من وجهة نظرنا - استبعاد المسؤولية الجنائية .

### الفرع الثانى

#### شخصية المسؤولية الجنائية

من المسلم به فى التشريعات الجنائية والمعاصرة - أن الانسان وحده هو الذى تحمل نتائج فعله ، فشخصية المسؤولية الجنائية مبدا سائد

(١) د. على راشد : القانون الجنائى ، المرجع السابق ص ٣٢٧ .

(٢) د. رمسيس بهنام : النظرية العامة ، المرجع السابق هامش ص ٢٩٧ ، ٢٨٨ .

ومقتضاه «أن الإنسان لا يسأل بوصفه فاعلا أو شريكا الا عما يكون لنشاطه دخل فى وقوعه من الأعمال التى نص القانون على تجريمها سواء كان ذلك بالقيام بالفعل أو الامتناع الذى يجرمه القانون ، وهذه القاعدة تمليها الفطرة السليمة ويوجبها العدل المطلق ، ثم هى فضلا عن ذلك أفضل السبل لتحقيق الغاية المرجوة من العقوبة الجنائية وإذا كان من المتصور فى منطق العدل والقانون أن يرتكب الجريمة شخص ثم لا يسأل عنها لعله فيه فالعكس غير متصور وفقا للقاعدة السابقة إذ لا يمكن أن تتعدى المسؤولية مرتكب الجريمة الى سواه ممن لم يسهم فيها بوصفه فاعلا أو شريكا » (١) .

فالمسؤولية - وفقا لمبدأ الشخصية - لا تمتد بأى حال الى غير الجانى ، وقد انتهى الى ذلك المؤتمر الدولى السابع لقانون العقوبات بمناسبة بحث المساهمة الجنائية ، فمن على أنه لا يسأل شخص عن جريمة يرتكبها غيره الا اذا احاط علمه بعناصرها واتجهت ارادته الى المساهمة فيها (٢) .

فمبدأ شخصية المسؤولية الجنائية له جانبان :

- الاول ايجابى : وهو يقرر مسؤولية الانسان عن اعماله هو .
  - الثانى سلبى : وهو يقرر عدم مسؤولية الانسان عن اعمال غيره .
- وقد نص الدستور المصرى فى المادة ١/٦٦ على شخصية العقوبة ، وهو نص يفيد ضمنا تقرير الدستور لمبدأ شخصية المسؤولية الجنائية .
- والحق أن الفكر الجنائى قد كافح طويلا حتى وصل الى هذا المبدأ ، فقد كانت المسؤولية فى القديم شاملة تصيب الفرد وأسرته وقبيلته .
- وفى تشريعاتنا الجنائية المعاصرة نصوص تبدو لأول وهلة وكأنها

(١) د . عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٤٢ .

(٢) د . محمود مصطفى ، المرجع السابق ص ٤٠٤ .

خرجت على مبدأ شخصية المسؤولية ، وارتدت بنا الى عصور المعاناة حيث يسأل الشخص جنائيا عن جريمة لم يساهم فيها لا ماديا ولا معنويا ، وقد ادت التطورات المعاصرة فى حياة المجتمع وتشابك العلاقات بين العمال وارياب الأعمال وثورة الاتصال المعاصرة والتغيرات الاقتصادية الواسعة النطاق ، ادى ذلك كله الى اتساع دائرة النصوص التى توحى بخروج المشرع على مبدأ شخصية المسؤولية خضوعا لحركة الواقع والصور الواضحة فى هذا الصدد تتمثل فى بعض جرائم الصحافة والنشر والجرائم الاقتصادية وجرائم العمل .

فالى أى مدى تعد هذه المسؤوليات خروجا على مبدأ شخصية المسؤولية ؟

#### المسؤولية عن فعل الغير :

ما يسمى بالمسؤولية عن فعل الغير هو تفسير فقهي لبعض النصوص القانونية التى تقل فى المجموعة الجنائية وتكثر فى التشريعات الملحقه .

فالمادة ١٩٥ من قانون العقوبات تقول « مع عدم الاخلال بالمسؤولية الجنائية بالنسبة لمؤلف الكتاب او واضع الرسم او غير ذلك من طريق التمثيل يعاقب رئيس تحرير الجريدة او المحرر المسئول عن قسمها الذى حصل فيه النشر اذا لم يكن رئيس التحرير بصفته فاعلا أصليا للجرائم التى ترتكب بواسطة صحيفته .

#### ومع ذلك يعفى من المسؤولية الجنائية :

١ - اذا اثبت أن النشر حصل بدون علمه وقدم منذ بدأ التحقيق كل ما لديه من المعلومات والأوراق للمساعدة على معرفة المسئول عما نشر .

٢ - او اذا ارشد اثناء التحقيق عن مرتكب الجريمة وقدم كل ما لديه من المعلومات ولو لم يقم بالنشر لعرض نفسه لخسارة وظيفته فى الجريدة او لضرر جسيم آخر .

وهذه المادة تكاد تمثل بالنظرة العامة للمشرع ازاء هذا اللون من المسؤولية ، ويكاد يرى الفقه - باتفاق - ان اقرار هذه المسؤولية والنص عليها من جانب المشرع يعد خروجاً على مبادئ القانون الجنائي خاصة .  
مبدأ شخصية المسؤولية ويختلف الراى الفقهى حول تأصيلها (١) .

#### مسئولية مفترضة :

« اكثر الفقهاء على انها مسؤولية مفترضة فى الحقيقة والواقع ، وقد اقامها المشرع تحقيقاً للمصلحة المرجوة من العقاب حتى لا يفلت من العقوبة اصحاب المصلحة الحقيقية فى العمل اذا ما اخل اتباعها بالاجراءات المفروضة لحسن سيره وحماية المصلحة العامة (٢) » .

والفقهاء مع قولهم بالمسئولية المفترضة - وفق هذا الراى - يختلفون فى مداها فبعضهم يحصر الافتراض فى القصد الجنائى وحده وبعضهم يجعل الافتراض مستوعباً للجريمة كلها بركنيها المادى والمعنوى :

#### مسئولية مادية :

ويرى بعض الفقهاء انها مسؤولية مادية فالمشرع لا يعنيه فى هذه الحالة الا ثبوت الصفة وتوافر الواقعة الاجرامية فاذا وجدت قامت المسؤولية دون حاجة الى الركن المادى أو الركن المعنوى .

#### مسئولية عادية :

ويرى فريق آخر من الفقهاء ان المسؤولية الجنائية فى الأحوال السابقة وما يشابهها ليست من قبيل المسؤولية عن فعل الغير ولكنها مسؤولية عادية قوامها سلوك وخطأ شخصيان .

---

(٢) د. عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص ٤٤٤ ، وما بعدها .  
حيث يعرض للآراء المختلفة فى هذا الصدد وعنه تنقل بايجاز ما اثبتناه فى المتن .  
(٢) المرجع السابق ص ٤٤٥ .

## رأينا الخاص :

يرى بعض الباحثين فى جرائم الصحافة والنشر ان المشرع المصرى لم ينجح بهذا التحاليل القانونى فى حل مشكلة المسؤولية الجنائية عن جرائم النشر حلا عمليا (١) ، ونحن نعمم فنرى فى المواجهة التشريعية - لهذه المشكلة حلا لا يحقق الغاية ، فالنظام القانونى كل لا يتجزأ وكان بوسع المشرع أن يوجد حولا بديلة توائم مصلحة المجتمع وتحافظ عليها ولا تتنافر مع منطق القانون الجنائى او ترتد عن مبادئه الأساسية .

ثم لماذا الاصرار على المسؤولية الجنائية حتى ولو لم تتوافر شروطها ؟ ان المسؤولية عن عمل الغير ردة فى الفكر الجنائى لا يستساغ قبولها او تبريرها ونحن نميل الى رأى فى الفقه - يتجه نحو تفسير نصوص المسؤولية فى هذا الصدد بحيث لا تصادم مبدأ شخصية المسؤولية « الأصل ان الشخص لا يسأل عن فعل غيره بل عن فعل نفسه وهذا الأصل من الدعائم الأساسية فى التشريعات الجنائية ولذلك فانه يتعين إلزامه دائما عند تفسير النصوص . واذا ثار الشك فى نص واحتمل وجهين وجب حمله على ما يوافق هذا الأصل دون ما يخالفه ، ولا يجوز التسليم بمسؤولية الشخص قانونا عن فعل غيره الا اذا استحال تطويع النص بما يتسق مع الأصل ، وذلك لا يتأتى الا اذا كان النص صريحا وقاطعا فى تقرير هذه الصورة الشاذة من صور المسؤولية وليس فى النصوص التى ذكرت ما يدل صراحة على ان المشرع قصد بها الخروج على الأصل المتقدم « (٢) .

وميزة هذا الرأى انه يدفع الحرج عن الفقه ويرفع الخروج عن المشرع فالمسؤولية هنا شخصية اساسا التزام المسئول بالحيلولة دون وقوع المخالفة ، وهو التزام بتحقيق غاية وليس التزاما ببذل عناية ، ويظل مسئولا عنها الا اذا اثبت أن وقوع المخالفة كان أمرا لا صلة له فيه ولا قبل

---

(١) د. رياض شمس : حرية الرأى ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، ج ١ ص ٣٤

وما بعدها .

(٢) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٤٨ .

له برده (١) ، والى مثل ذلك انتهت محكمة باريس الجنائية فى حكم صدر عام ١٩٦١ قالت فيه « يسأل جنائيا من ارتكب الجرم او كان ملزما بمنعة وقادرا على ذلك ، لذلك لا يسأل المدير العام لشركة المساهمة اذا كانت الشركة كبيرة لانه لا يستطيع ان يمارس الرقابة بصورة شخصية » (٢) .

ولا شك ان الفقه الجنائى اذ يرى فى هذا اللون من المسؤولية - عند تقريرها استثناء من القواعد العامة (٣) ، لا يكون الا بنص ولا يجوز التوسع فيه ، ان الفقه الجنائى بهذا الموقف انما يفصح عن مدى اهمية الاختيار الحر فى البناء النظرى للمسؤولية الجنائية .

### الفرع الثالث

#### شرطا المسؤولية الجنائية

لا يكفى وقوع الفعل المكون للجريمة ماديا ونسبته الى فاعل للقول بقيام المسؤولية الجنائية ، بل لابد من توافر شرطين معا اساس المسؤولية الجنائية .

فحتى يكون الفاعل جديرا بتحمل المسؤولية عن اعماله يجب ان تتوافر فيه صفتان اساسيتان هما الادراك وحرية الاختيار فاذا ما توافرا قامت المسؤولية واصبح الشخص اهلا لان يحاسب عن اعماله .

#### اولا : الادراك والتمييز :

وهو الشرط الاول لحمل المسؤولية الجنائية ويعنى قدرة الشخص على فهم ما هية سلوكه وتقدير ما يترتب عليه من نتائج وهذا الفهم

(١) المرجع السابق ص ٤٤٩ .

(٢) د. عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتى ، المرجع السابق

ص ٣١٢ .

(٣) د. محمود مصطفى ، المرجع السابق ص ٤٠٤ ، د. السعيد مصطفى السعيد

المرجع السابق ص ٣٤٠ .



ينبغي أن يحيط بالفعل في ذاته وبنتائج هذا الفعل الطبيعية كما هي في الواقع المألوف وايضا القيمة الاجتماعية له (١) .

وقد نصت على ذلك المادة ٦٢ من قانون العقوبات بقولها « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل » فحيث ينتفى التمييز يستبعد المشرع المسؤولية الجنائية » .

### مناط التمييز :

والانسان لا يبلغ مرحلة التمييز طفرة واحدة بل لا بد من مراحل حياة يقطعها الانسان حتى يتحقق التمييز وقد جعل المشرع من البلوغ قرينة على حصول الادراك وتحقق التمييز ، ومتى بلغ الانسان تمتع في نظر القانون بالقدرة على الفهم والادراك وأصبح مسؤولا أمام القواعد الجنائية علم بالقانون أو جهله فمتى توافرت القدرة على التمييز لا يصح الاعتذار بجهل القانون بل ان هذا الجهل - كما قيل بحق - لا يخل بالتمييز سواء كان جهلا مصحوبا بالقدرة على العلم بالقانون أو مقرونا بالعجز المطلق عنه (٢) .

ويعلل البعض ذلك بأن العلم بقانون العقوبات والتكليف المستخلص منه مفترض (٣) » وهذا التعليل غير دقيق لأنه ينطوى على التسليم ضمنا بلزوم العلم بالقانون كشرط في التمييز والا لما كان في الاحتياج بافترضه فائدة ، وهذا غير صحيح من وجهين : الاول أن التمييز في حقيقته لا يتمثل في ذات العلم بالشئ أو ادراكه بل في القدرة على ذلك فمن أوتى القدرة كان مميزا ولوفاته العلم حقيقة ولهذا لا يوصف الجاهل بأنه غير مميز ، والثاني أن التمييز لا يقتضي غير ادراك القيمة الاجتماعية للسلوك ، اما القيمة القانونية له فتخرج أصلا عن موضوعه « (٤) .

---

(١) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٣٩ .

(٢) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٣٩ .

(٣) د. نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٥٤١ .

(٤) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٣٩ .

وشرط التمييز منصوص عليه صراحة أو ضمنا فى كل التشريعات العربية وهو يبين موقفها من الأساس الذى تبنى عليه مسئولية الفرد جنائيا .

« اننا اذا رجعنا الى تلك التشريعات لوجدنا أن كلا منهما قد أخط واحد من طريقتين ، الأول منهما أن يذكر فى صراحة اشتراط توافر الادراك والارادة لمساءلة الشخص جنائيا ، والطريق الآخر هو السكوت عن ذكر تلك القاعدة العامة مع الاكتفاء ببيان صور المسئولية المختلفة وأحوال انعدامها ، على أنها جميعا تتفق على اشتراط توافر الادراك والارادة - سواء صراحة أو ضمنا - لدى الشخص لامكان مساءلته جنائيا . ويؤدى هذا الى أنها لا تقبل فكرة حتمية الجريمة وتنحو نحو المذهب التقليدى فى بناء المسئولية الجنائية على أساس المسئولية الادبية أو الخلقية » (١) .

ولا شك أن فكرة موانع المسئولية الجنائية أو تخفيفها لامكان لها حيث لا يعترف القانون الجنائى بالتمييز وحرية الاختيار باعتبارها شرطى المسئولية الجنائية ، وأن كليهما يمكن أن يزيد وينقص ويفقد .

### ثانيا : حرية الاختيار :

وهى الشرط الثانى لقيام المسئولية الجنائية ، وتعنى قدرة الانسان على توجيه نفسه الى عمل معين أو الامتناع عنه ، أو هى قدرته على الفعل والترك ولها نفس المعنى فى المجال الجنائى « اذ يراد بها قدرة المرء على تصفح صور السلوك الممكنة وانتقاء أفضلها من وجهة نظره » (٢) .

وحتى تتوافر حرية الاختيار لا بد من وجود امرين :

---

(١) د. حن المرصفاوى : قواعد المسئولية الجنائية سنة ١٩٧٢ ص ٦١ .

(٢) د. رمسيس بهنام ، المرجع السابق ص ٩١٨ .

## الأمر الأول :

امكان الفعل ، فاذا كان الفعل أو السلوك المراد غير ممكن أو مستحيلا فى ذاته فلا محل للقول بحرية اختيار فى مواجهته .

## الأمر الثانى :

وجود البدائل أى أن يوجد فى عالم الامكان أكثر من فعل ممكن ، فلو كنا أمام فعل واحد لا بديل له ولا محيص عنه فلا مكان لحرية الاختيار لأنها لا تقوم الا فى عالم الممكنات ، لابد من امكان الفعل وامكان الامتناع حتى يمكن القول بحرية الاختيار .

والارادة وحرية الاختيار أمران مختلفان ، ذلك أن الارادة مكانها نظرية الفعل بركنيه المادى والمعنوى أى نظرية الجريمة ، أما حرية الارادة فإن مكانها فى نظرية المسؤولية عن الفعل ولا تلازم بين الأمرين فقد توجد الجريمة وتنعدم المسؤولية (١) ، وكما نصت المادة ( ٦٢ ) من قانون العقوبات المصرى على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الشعور فقد نصت أيضاً على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الاختيار ، ونعتقد أن جملة « لا عقاب » لا نفى بالمعنى الدقيق لأن تخلف الاختيار الحر يمنع المسؤولية الجنائية لا مجرد العقاب على الجريمة وكان الأجدر بالمشرع أن يستخدم تعبير لا مسؤولية بدلا من لا عقاب .

وقد اخطأ المشرع السودانى أيضا عند استخدام تعبير لا جريمة ، ذلك أن الذى يرتفع فى هذه الحالة مسؤولية الفاعل لا وصف الجريمة عن الفعل وهو ما لم يلاحظه المشرع السودانى عندما نص فى المادة ٥٠ عقوبات بأنه « لا جريمة فى فعل يقع من شخص تعوزه وقت ارتكابه القدرة على ادراك ما هية أفعاله أو السيطرة عليها بسبب من الأسباب الآتية :

ونعتقد أن صياغة المادة ٦٠ من القانون الجزائى العراقى والمادة

١/٢٢ من قانون الجزاء الكويتي ، نعتقد أن صياغة هاتين المادتين أكثر توفيقاً في التأكيد على المعنى المقصود .

فالمادة ٦٠ من القانون العراقي تنص على أنه « لا يسأل جزائياً من كان وقت ارتكاب الجريمة فاقد الإدراك والارادة لجنون ٠٠٠ أو لآي سبب آخر يقرر العلم أنه يفقد الإدراك والارادة » وتنص المادة ١/٢٢ من قانون الجزاء الكويتي على أنه « لا يسأل جزائياً من يكون - وقت ارتكاب الفعل - عاجزاً عن إدراك صفته غير المشروعة أو عاجزاً عن توجيه ارادته بسبب ٠٠٠٠ » (١) .

خلاصة القول أن توافر الاختيار وتعصره مع الفعل المرتكب يجعل صاحبه أهلاً للمسئولية الجنائية فإذا انتفى الاختيار ارتفعت المسئولية الجنائية ولا يؤثر ذلك في طبيعة الفعل المرتكب تجريماً وتائيماً « لأن حرية الاختيار شرط لقيام المسئولية أمام الارادة فلازمة لقيام الجريمة » (٢) .

وحرية الاختيار إذا ما توافرت في الشخص قبل الفعل أثبتت مسئوليته بالقوة وإذا تعاصرت مع الفعل قامت المسئولية في الواقع أما إذا تخلفت حين الفعل وتوافرت بعده ارتفعت المسئولية ، وإذا وجدت مع الفعل وتخلفت بعده فلا اثر لها على المسئولية الجنائية للفاعل وقد تؤثر في سير المحاكمة أو في العقاب وتنفيذه .

## المطلب الثاني

### موانع المسئولية الجنائية

تنص غالبية التشريعات على أسباب تحددها صراحة ويكون من شأنها رفع مسئولية الفاعل وبالتالي الحيلولة دون عقابه .

---

(١) د. حسن المرصفاوى ، قواعد المسئولية الجنائية ، المرجع السابق ص ٦٢ ، د. عبد الوهاب حومد ، شرح قانون الجزاء الكويتي ، المرجع السابق ص ٢٦٠ ،

(٢) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٤٠ .

وقد تضمنت النصوص التشريعية أسبابا عدة بعضها يبيح الفعل وبعضها يمنع العقاب وبعضها يرفع المسؤولية ، الأمر الذى أدى الى التضارب الفقهى فى تكييف هذه الأسباب والفصل بينها علميا ووضعها المنهجى فى البحث الجنائى .

وقد نجح الفقهاء الى حد كبير فى الفصل بين أسباب الإباحة باعتبارها تعدم اثر الفعل وترفع عنه وصف الجريمة وبين موانع المسؤولية الجنائية التى ترفع المسؤولية الجنائية ويظل وصف الجريمة لصيقا بالفعل كما تظل المسؤولية المدنية عنه قائمة ، بل قد يؤخذ الفاعل ببعض تدابير أمنية حفاظا على حق المجتمع فى السلامة والاستقرار .

الا ان الفقهاء لم يحالفهم التوفيق فى تكييف موانع المسؤولية وحصر نطاقها وتحديد أساسها وبيان دوره ، فاختلطت بموانع العقاب كما اختلطت بالجريمة ذاتها خاصة ركنها المعنوى الأمر الذى يدعو الى وقفه متأنية أمام موانع المسؤولية الجنائية للوصول الى المفهوم العلمى الدقيق لها .

## الفرع الأول

### تحديد موانع المسؤولية

#### تعريف :

يكاد يتفق الفقه الجنائى العربى - أسوة بنظيره فى فرنسا وإيطاليا - على بحث موانع المسؤولية الجنائية عند دراسة الركن المعنوى للجريمة (١) ويلتصق الفقه تماما بالنص التشريعى ، فيرى فى عوارض المسؤولية الجنائية أو موانعها - نوعين :

---

(١) د. محمد مصطفى القللى ، المرجع السابق ص ٢٣٩ ، د. السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص ٤٣٨ ، د. على راشد المرجع السابق ص ٣٣٣ د. محمود نجيب حسنى المرجع السابق ص ٥٤٥ ، د. محمود مصطفى المرجع السابق ص ٤٢٧ ، د. رمسيس بهنام المرجع السابق ص ٨٨٦ ، د. حسن صارق المرفاوى المرجع السابق ص ١٠٤ ، د. سمير الجنزورى المرجع السابق ص ٢٣٤ ، د. =

موانع موضوعية تتصل بالواقعة المادية ذاتها ومثالها الاكراه ، وموانع شخصية تتعلق بفاعل الجريمة وتتصل بالتمييز وحرية الاختيار ويندرج تحتها الصغر والجنون والغيوبة .

ونحن بداية نتساءل - حتى يمكن تحرير موانع المسؤولية - هل هى تتعلق بالفعل المرتكب أو بفاعل الجريمة ؟

ان التعريف الفقهي للموانع يؤكد صلتها بالفاعل وينفى ارتباطها بالفعل . يقول دكتور السعيد مصطفى السعيد : موانع المسؤولية هى الأسباب التى من شأنها اسقاط المسؤولية عن الجانى لأنها تؤثر فى شرطين ، تحملها وهما الادراك وحرية الاختيار فتفقدهما أو تفقد أحدهما وهذه الأسباب شخصية تتصل بالفاعل ولا شأن لها بالجريمة فهى تبقى على أصلها من التحريم (١) . كما أن التعريف للموانع يؤكد صلتها بالتمييز وحرية الاختيار صلة وجود وعدم فاذا امتنع التمييز وحرية الاختيار امتنعت المسؤولية الجنائية وتوجد بوجودها .

والموقف الفقهي هنا متنسق مع الأساس الفلسفى للتشريع الذى يقر الارادة الحرة ويقيم وفقها نظرية المسؤولية الجنائية .

فاذا كانت موانع المسؤولية الجنائية تتصل بالفاعل وتنفصل عن الفعل فأين مكانها من البحث الجنائى ؟ - كما سبق القول - لقد بحثها الفقهاء عند دراسة الركن المعنوى ، وربما لا ضير فى ذلك ، ولكن فريقا من الفقهاء اتجه الى القول بتعلق الموانع بالركن المعنوى ، فالمراد بموانع المسؤولية « الحالات التى تتجرد فيها الارادة من القيمة القانونية فلا يعتد بها القانون ولا تصح محلا للوصف السابق ولا يتوافر بها الركن المعنوى للجريمة » (٢) .

=

عبد الوهاب حومد المرجع السابق ص ٢٥٩ د . أحمد عبد العزيز الالفى المرجع السابق ص ٣٩١ ، أكرم نسات إبراهيم الأحكام العامة فى قانون العقوبات العراقى بغداد ١٩٦٢ ص ٨٨

(١) المرجع السابق ، ص ٤٣٨ ونستطيع أن نفهم ذات المعنى من كل كتب الفقهاء السابق الإشارة اليهم على اختلاف وتنوع أساليبهم .  
(٢) د . محمود نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٥٤ .

وهذا الرأي عندنا محل نظر حيث يخلط بين الإرادة التي هي قوام الركن المعنوي - بل هي في التحليل الدقيق شرط لازم لقيام الجريمة بركنيها المادى والمعنوى - وبين حرية الاختيار التي التي تقوم بها المسؤولية الجنائية ، ان البحث في موانع المسؤولية - كما قيل بحق - يقتضى بحكم الضرورة العقلية ان تكون ثمة جريمة وقعت وأن تقوم بالفاعل علته تجعله غير أهل لعقوبتها (١) .

ويعضد هذا الرأي ما يكاد يتفق عليه الفقهاء من أن موانع المسؤولية لا يرفع وصف الجريمة عن الفعل وأنه شخصى يتعلق بكل مجرم على حده فاعلا أصليا كان أو شريكا فيستفيد منه من قام فيه وحده ويسأل المساهمون ان التعريف الفقهى للموانع يؤكد صلتها بالفاعل وينفى ارتباطها بالفعل ، يقول الدكتور السعيد مصطفى السعيد « موانع المسؤولية هي الأسباب التي من شأنها اسقاط المسؤولية عن الجانى لأنها تؤثر فى شرطى تحملها وهما الإدراك وحرية الاختيار فتفقدهما أو تفقد أحدهما وهذه الأسباب شخصية تتصل بالفاعل ولا شأن لها بالجريمة فهي تبقى على أصلها .

فاعلين كانوا أم شركاء (٢) . فموانع المسؤولية اذن تتعلق بالتمييز وحرية الاختيار ولا صلة لها بالجريمة سواء فى ركنها المادى أو ركنها المعنوى فمكانها كما قيل فى نظرية المسؤولية لا فى نظرية الجريمة ، وموانع المسؤولية الجنائية فى حدها الصحيح الذى نرتضيه هي « الأسباب التي تفقد الشخص قدرته على التمييز أو الاختيار فتجعله غير أهل لتحمل المسؤولية الجنائية » .

فهى تفارق أسباب الاباحة لأن السبب المبيح يرفع وصف الجريمة عن الفعل وموانع المسؤولية لا يرفعه . وهى تفارق موانع العقاب لان موانع العقاب يدفع العقوبة ولا يرفع المسؤولية عن الشخص وموانع المسؤولية يرفعها ، وموانع المسؤولية فى القانون ثلاثة هي الصغر والجنون والسكر ولكل موانع أحكامه ولكنها تتفق فى المبادئ التالية :

---

(١) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٦١ .

(٢) د. السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص ٤٣٨ ، د. عبد الوهاب

حومد ، المرجع السابق ص ٢٥٩ ، د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٣٣ .

١ - أنها ترفع المسؤولية الجنائية فقط ولكن الجريمة باقية يعاقب المساهم فيها شريكا كان أو فاعلا .

٢ - أنها ترفع المسؤولية الجنائية فقط أما المسؤولية المدنية فيتحملها الفاعل في ذمته المالية .

٣ - الموانع شخصية فلا تمتد الى غير من توافرت فيه .

٤ - أما اثر المانع عند توافره فهو امتناع المسؤولية الجنائية عن من توافر فيه وبالتالي امتناع الجزاء الجنائي .

خلاصة القول ان موانع المسؤولية الجنائية هي اسباب شخصية تتعلق بفاعل الجريمة وتتصل بالتمييز وحرية الاختيار ولا صلة لها بالموانع الموضوعية التي تتصل بالواقعة المادية ذاتها ودائما هي اسباب داخلية تتعلق بالحالة العقلية والنفسية للفاعل ، ذلك ان اساس الموانع التمييز والاختيار وهما امران داخلان في الانسان نصيقتان بمراحل عمره احيانا ومرتبطان بتكوينه النفسى والعقلى عموما .

## الفرع الثانى

### الصغر والمسؤولية الجنائية

تتفق التشريعات الجنائية المعاصرة على ابعاد الصغير من نطاق المسؤولية الجنائية ، وهذا مبدا عام فى الفكر الجنائى المعاصر والخلاف بين التشريعات يدور حول السن التى اذا بلغها الانسان تجاوز مرحلة الصغر واصبح اهلا للمسؤولية الجنائية وهو خلاف لا يمس المبدأ وانما يتعلق بالتطبيقات والتفاصيل .

ولاهمية السن ودوره على ملكة التمييز عند الانسان وجدت التشريعات الجنائية حرجا فى اقرار المسؤولية الجنائية الكاملة دفعة واحدة ، ولهذا فان اغلب التشريعات اميل الى البدء بمسؤولية جنائية مخفضة هى ما اطلق عليها مسؤوليات الأحداث ، وعند بلوغ سن معينة



هى الثامنة عشرة فى التشريع الجنائى المصرى يصبح الشخص صالحا لتحمل المسؤولية الجنائية ويصبح محلا لمسئولية جنائية كاملة ، والذى يهمنى هنا هو اقرار أصل المسؤولية سواء كانت مخفضة أو كاملة .

وأمام القانون يمر الانسان بثلاث مراحل حتى يصل الى المسؤولية الجنائية الكاملة .

### المرحلة الأولى : من الولادة حتى السابعة .

الصغير منذ انفصاله عن أمه وحتى السابعة غير أهل للمسئولية لتخلف شرط التمييز ، وقد جعل المشرع من صغر السن فى هذه الحالة قرينة قانونية لا تقبل .

اثبات العكس على عدم توافر التمييز ، ولا يقبل من أحد أن يقدم الدليل على أن الصغير مدرك حتى لو ثبت قدرته الفعلية على الادراك لنضوجه قبل الأوان (١) .

وقد أجمعت التشريعات العربية - كغيرها من التشريعات - على أن فعل الصغير فى هذه المرحلة لا تترتب عليه أية مسؤولية جنائية .

ونتساءل ما هو التكيف القانونى لفعل الصغير فى هذه الحالة ؟ فى حالتنا هذه فإن الفقه يكاد يستبعد قدرة الصغير على الجريمة ذلك أنه لم يتوافر لديه أى قدر معتبر من التمييز يقوم به الركن المعنوى فى الجريمة ، وقد أكدت ذلك المذكرة الايضاحية لقانون الأحداث رقم ٣١ لسنة ١٩٧٢ بقولها « أن الحدث الذى تقل سنة عن سبع سنوات ويرتكب فعلا مخالفا لقانون العقوبات ينظر إليه بوصفه معرضا للانحراف لا بوصفه مرتكبا لجريمة » .

بل أن الرأى الفقهى الذى يؤكد قدرة الصبى والمجنون على فعل

---

(١) د. السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق ص ٤٨٢ ، د. عبد الوهاب

حومد ، المرجع السابق ص ٢٨٦ .

الجريمة يرى أن الرضع وحديثى الفطام لا يوصف فعلهم بالجريمة لتخلف  
الركن المعنوى (١) .

ورأينا فى هذه المسألة أن الصغير دون السابعة - عدا حديثى  
الولادة - يوصف فعله بالجريمة وتمتنع مسئوليته الجنائية وقد نشرت  
بعض الصحف الأجنبية أن أخوين أحدهما لم يتم السابعة والثانى فى  
الخامسة من عمره اتفقا على قتل والدهما بمسدسه ونفذا القتل فعلا (٢) .

وميزة هذا رأى أنه يتيح للقضاء عقاب المساهم فى الحالة  
السابقة - شريكا كان أو فاعلا - فائقول بانتفاء الجريمة يحول دون  
المساءلة ، ولا خير فى ذلك على الصغير لأن مانع المسئولية يحول دون  
عقابه ، ولا نرى مانعا فى ذات الوقت أن يقرر القانون فى هذه الحالة  
تدابير تأديبية تساعد على التربية السليمة للصغير ، وتمثل رقابة فعالة  
تحول دون اهماله أو التقصير فى تهذيبه ، وعلى سبيل المثال فإن  
القاضى الكويتى بالنسبة للصغير الذى بلغ الثامنة - يمكنه أن يقضى  
بتوبيخ الحدث وتسليمه الى أهله ، هذا التوبيخ تدبير لا نظن أنه غير  
مجد فى حالة الصبى دون السابعة .

### المرحلة الثانية من السابعة حتى الخامسة عشرة :

وسن الخامسة عشرة ليس متفقا عليها بين جميع التشريعات وأن  
اتفقت فى ضرورة التمييز وحرية الاختيار حتى تبدأ المسئولية الجنائية  
كامنة أو مخففة .

والصبى فى هذه المرحلة يوجد لديه تمييز ناقص - الأمر الذى  
يبرر تدخل المشرع لمواجهة سلوكه الموصوف بالجريمة ، والتشريعات فى  
هذه الحالة تفترض فى الصغير قدرة ما على الفهم والادراك وتقرر بعض  
التدابير التى تحد من الخطورة الاجتماعية لفعله .

---

(١) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٦٤ ونلاحظ أن المجتمعات تختلف

فى سن الفطام .

(٢) د. عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ص ٢٨٦

فما هي طبيعة هذه المسؤولية ؟

يرى جانب من الفقه أن مسؤولية الصغير بعد السابعة هي مسؤولية جنائية وأن ما يوقع عليه هي بدائل عن العقاب ذلك أن الذي تجاوز سن السابعة له نصيب من الأهلية للمسؤولية الجنائية وله خطورة ملموسة وفي ذلك ما يسمح بانتزال التدابير الجنائية عليه (١) ويرى جانب آخر من الفقه أن الصبي المميز حتى سن الخامسة عشرة - أو حتى يغادر هذه المرحلة - غير مسئول جنائياً ، وبالتالي فإن ما يطبق عليه من تدابير هي فقط للتأديب والتأديب (٢) .

وعندنا أن الرأي الثاني أجدر بنصيب ، فعلة امتنع مسؤولية الصغير ليس انقضاء التمييز بل انعدام اثره وهو منعدم في المرحلة الأولى وفي المرحلة الثانية ، وإذا كان الشارع قد قدر ضرورة تقويم فعل الصغير في هذه المرحلة فإنه لم يقرر مسؤوليته جنائياً ، والتدبير الموقع عليه في هذه المرحلة هو تدبير وقائي وليس عقوبة جنائية والمادة ٨٠ من قانون العقوبات الليبي تفصح عن ذلك صراحة حين نصت على أنه « لا يكون مسئولاً جنائياً الصغير الذي لم يبلغ سن الرابعة عشرة ، غير أن للقاضي أن يتخذ في شأنه التدابير الوقائية الملائمة إذا كان قد أتم السابعة من عمره وقت ارتكاب الفعل الذي يعد جريمة قانوناً » .

ونحن هنا لا نسير في ذيل المشرع ، فنو أنه نص على مسؤولية الصغير جنائياً في هذه المرحلة لوجهنا إليه النقد لأخذه بمبدأ المسؤولية المادية .

وفي ذلك ما فيه من ردة الى الوراء وإخلال بالمبادئ الجنائية الأساسية التي اتفق عليها الفكر الجنائي المعاصر .

---

(١) د. محمود مصطفى ، المرجع السابق ص ٤٤٩ ، د. محمود نجيب حسنى المرجع السابق ص ٥٤٧ ، د. حن المرصاوى المرجع السابق ص ١٨٨ .  
(٢) د. عوض محمد المرجع السابق ص ٤٦٤ ، د. عبد الوهاب حومد المرجع السابق ص ٢٨٦ ، د. أحمد عبد العزيز الألفى المرجع السابق ص ٣٢٧

وقد نسب البعض الى الفقه الاسلامى ان المسؤولية الجنائية فيه تبدأ عند السابعة (١) . وهذا الرأى يعارض صحيح المنقول من نصوص الفقه الاسلامى ، حيث لا تبدأ المسؤولية الجنائية الا بالبلوغ ، ويحدده الفقهاء عادة بالخامسة عشرة ، وقبل هذه السن لا يعاقب حدا ولا يجب عليه القصاص وانما تجب الدية باعتبارها حكما وضعيا .

### المرحلة الثالثة مرحلة المسؤولية :

وهذه المرحلة تبدأ فيها المسؤولية الجنائية ، وان تواتر القانون الجنائى على التدرج فيها من مسئولية مخفضة الى مسئولية كاملة حتى لا تحدث طفرة فى الحكم الجنائى قد تخل بهدف العقاب ونتائجه . وهو امر لا يتعلق باصل المسؤولية بل هو مرتبط بالساسة التشريعية ، وواضح ان السن التى تبدأ عندها المسئولية تحدد يوم ارتكاب الجريمة لا يوم اصدار الحكم أو تنفيذه .

### الفرع الثالث

#### الجنون والمسئولية الجنائية

ربما كان الجنون أقدم مانع للمسئولية عرفته التشريعات الجنائية، الا انه على عرافته تعرض للانكار فى عصور متعددة من التاريخ ، ولا شك ان الشريعة الاسلامية هى أول نظام قانونى نص على الجنون كمانع عام للمسئولية فى نظرية الجريمة .

اما العالم الغربى فحتى القرن التاسع عشر كانت القوانين تعترف بالمسئولية الجنائية للمجنون وتراها نظاما عادلا ، وفى القرون الوسطى كانت تخيلات الناس تضطرب أمام المجنون الذى كانوا يرونه ذا طبيعة شيطانية غامضة ، وانطلاقا من هذ النظرة قرروا ان المجنون مسئول عن فعله وهذا أيضا كان رأى الفقيه « موياردى فوجلان » الذى دعا الى معاقبة المجنون كالعاقل « (٢) » .

(١) د. سمير الجنزورى المرجع السابق ص ٢٣٥ .

(٢) د. عبد الوهاب جومد ، المرجع السابق ص ٢٦١

وقد عرفت فرنسا لأول مرة - عام ١٨١٠ - عدم مسؤولية المجنون ،  
عندما نص القانون الصادر فى هذا التاريخ فى المادة ٦٤ منه على عدم  
مسئولية المجنون ، ثم أصبحت مبدا عاما فى كل التشريعات الجنائية  
الحديثة .

وتعليل هذا الموقف التشريعى ان المشرع وقد اشترط التمييز وحرية  
الاختيار اساسا للمسئولية الجنائية ، فان فقد المجنون لهما أو لأحدهما  
يهدم الأساس الذى تقوم عليه فكرة المسؤولية ، الأمر الذى يجعل  
امتناعها طبيعيا وضروريا .

وقد حاولت المدرسة الوضعية توجيه الفكر الجنائى الى خطورة  
المجنون واثره على امن المجتمع عليها تنجح فيما رمت اليه من النص على  
مسئولية المجنون جنائيا .

الا ان التشريعات المختلفة لم تفسح صدرها لهذا الرأى وظل فكر  
المسئولية الأدبية هو سمة التشريع وذلك لم يمنع المشرع من النص على  
التدابير الوقائية اللازمة التى تحول دون تفاقم الخطورة الكامنة فى  
المجنون .

ويترتب على ثبوت حالة الجنون القضاء بعدم مسؤولية من توافرت  
فيه ، ويترتب على ذلك امتناع عقابه . واختلال القوى العقلية فى ذاته  
لا يرفع المسؤولية الجنائية بل لابد أن يترتب عليه فقد الشعور وذهاب  
حرية الاختيار ، فاذا لم تصل الحالة العقلية للشخص الى هذا الحد فانه  
يسأل جنائيا ولا يكون لحالته اثر اللهم الا تخفيف العقاب فى بعض  
التشريعات .

« ولا يشترط ان يكون الجانى قد فقد شعوره واختياره كليما  
بل يكفى ان يكون قد فقد أحدهما » (١) .

ويشترط لقيام المانع بدوره فى هذه الحالة ثلاثة شرط :

« أولها : أن يكون الفاعل مجنوناً أو مصاباً بعاهة فى العقل .

والثانى : أن يؤدى ذلك الى تجريده من الادراك أو الاختيار .

والثالث : أن يتعاصر الفعل مع الجنون أو العامة (١) .

فإذا تخلف شرط من هذه لشروط قامت مسؤولية الفاعل ، فهو كن الجنون متقطعا وارتكب الشخص الفعل حالة صحوة سئل من غير اعتبار لجنونه . ولو كان الفاعل عاقلا حين الفعل ثم جن فلا أثر للجنون الملاحق على مسؤوليته .

وكم سبق وأوضح فى الصغر ، فإن الجنون لا يتجاوز صاحبه فهو مانع شخصى لمسئولية لا اثر له على الجريمة المرتكبة التى تظل قائمة بركنيتها المادى والمعنوى ، ولا اثر له على المساهمين فيها ، اذ تبقى مسؤولية كل منهم الجنائية ولا تدفع عنهم المسؤولية الا بتوافر مانع نه فى كل واحد منهم على حدة .

ولكن من انذى يقرر وجود الجنون أو نفيه ؟

لا خلاف فى ان القاضى هو صاحب القول الفصل فى الحكم الجنائى ، ولكن الجنون حالة مرضية واستظهارها لا يأتى من التعرف على الواقعة أو قراءة أوراق القضية ، بل هو أمر يتعلق بفحص الفاعل وتقدير حالته العقلية وما اذا كان فقد الادراك تماما أو جزائيا . لأنه بلاولى لا بالثانية تمتنع المسؤولية الجنائية . لكل هذا فاذنا نوافق على قول أحد الفقهاء من انه ليس من حق القاضى ان يقرر بالنظر الى مظاهر المتهم انه انسان سليم العقل لأنه لا يستطيع ان يعرف ذلك (٢) كما أن المجنون قد يرشد بعد الجريمة وقد يجن الراشد ، فالأمر اذن علمى بالدرجة

---

(١) د. عوض محمد ، المرجع السابق ص ٤٧١ . حيث يعرض بالتفصيل لهذه الشروط والمقصود منها واثرها .

(٢) د. عبد الوهاب حومد ، المرجع السابق ص ٢٦٤ .

الأولى ، وعلى القاضى أن يستوثق من رأى العلم فى الحالة المعروضة ومدى توافر الجنون وأثره من عدمه .

ونعتقد أن الجنون وعاهة العقل المنصوص عليهما فى المادة ٦٢ من قانون العقوبات المصرى يقصد بهما حالة مرضية فى العقل ، وبالتالي لا ينسحب حكم هذه المادة على الأمراض النفسية أو الهيجان العاطفى، والحكم بالجنون كمانع للمسئولية لا يمنع المحكمة اذا قدرت خطورة الفاعل على أمن المجتمع أن تقضى بالتدبير الوقائى (١) على أن يفهم هذا التدبير على أنه خارج نطاق المسئولية الجنائية بمعناها التقليدى.

## الفرع الرابع

### السكر والمسئولية الجنائية

لا شك أن السكر اذا ما أحدث أثره وأفقد الانسان التمييز وحرية الاختيار فإنه يرفع عنه المسئولية الجنائية ، وذلك تطبيقاً لمبدأ مستقر فى الفكر الجنائى الحديث يجعل التمييز والاختيار أساس المسئولية الجنائية الا ان المشرع الوضعى - فى مواجهته لهذه المشكلة - فرق بين السكر القهرى أو الاضطرابى وبين السكر الاختيارى ومنع المسئولية فى الحالة الاولى وثبثتها فى الحالة الثانية .

والنظرة العقلية لهذا الموقف التشريعى تؤكد غرابته ، الا أن المشرع أثر الواقع العملى على النظرة العقلية السليمة ، وسوف نعالج هذا الموضوع ونحن نعتقد أن دور الفقه ليس تبرير موقف المشرع بل أن دوره الحق يتمثل فى فهم النصوص والحكم عليها فى نفس الوقت .

### أولاً : السكر غير الاختيارى :

وصورته أن يتناول الفرد مادة مسكرة يجهل طبيعتها تفقده الإدراك والاختيار ، فاذا ارتكب الجريمة وهو واقع تماماً تحت تأثير المادة

---

(١) د. نجيب حسنى ، المرجع السابق ص ٥٥٩ .

المسكرة - أيا كان نوعها - تمتنع مسئوليته وبالتالي يرتفع عقابه وهو ما انتهت اليه التشريعات الحديثة بلا خلاف .

ويشترط للاستفادة من هذا المانع ما يلي :

- ١ - أن يتناول الفرد هذه المادة المسكرة جاهلا بطبيعتها او مرغما عليها ، كما تنص بعض التشريعات ومن بينها التشريع العقابى المصرى .
- ٢ - أن يترتب على هذا التناول فقدان التام للادراك أو الاختيار
- ٣ - أن يتعاصر الفعل المرتكب مع فقد الفرد لادراكه وشعوره .

فاذا توافرت هذه الشروط امتنعت مسئولية السكران فى هذه الحالة ولا يحكم عليه بأية عقوبة ، بل ان رأى الراجح فى الفقه لا يجد ما يدعو الى تطبيق التدابير فى هذه الحالة لأن السكر غير الاختيارى حالة عرضية بطبيعتها ومؤقتة اذ تنتهى كلية حينما يقف مفعول المادة المسكرة (١) .

#### اساس امتناع المسئولية :

وامتناع المسئولية الجنائية فى هذه الحالة هو مجرد تطبيق للقواعد العامة التى تستبعد المسئولية فى كل حالة يفقد فيها الانسان حرية اختياره أو ينعدم فيها ادراكه .

#### ثانيا : السكر الاختيارى :

ويتوافر اذا ما تناول الفرد المادة المسكرة عن ارادة لها وعلم بنتائجها واحاطة بخواصها وطبيعتها ، « ومحل الاختيار هو فعل

---

(١) د. أمال عثمان ، السكر والمسئولية الجنائية ، مجلة القضاء عدد ٧



التناول لا اثره فكما كانت الارادة حرة واعية عند اتيان هذا الفعل كان  
السكر اختياريا (١) » .  
الموقف التشريعى :

اختلفت التشريعات من الذنص المصرح على مسئولية السكران فى  
هذه الحالة ، كما تنص المادة ٩٠ من قانون العقوبات النيبى على انه  
« لا يحول السكر الاختيارى دون مسئولية الفاعل ولا ينقصها » والتزمت  
تشريعات اخرى الصمت فنصت على امتناع مسئولية من تعاطى المادة  
المسكرة قهرا او دون علم ونم تتحدث عن السكر الاختيارى . وهكذا  
فعلت تشريعات مصر والكويت والعراق وغيرها الا ان الشراح - على  
اختلاف فى التعليل - اتفقوا على المسئولية السكران عن افعاله فى هذه  
الحالة . فهو مسئول كالساحى سواء بسواء . ولا شك ان القول بمسئولية  
السكران باختيارد بغض النظر عن غياب الادراك وفقدان الاختيار يعد  
خروجا واضحا على القواعد العامة للمسئولية الجنائية وتقريرها يتم  
لاعتبارات عملية ، وقد وصف أحد الفقهاء هذا الموقف بالافتعال لانه  
يجعل من السكران فاقد للوعى « مجرما » مسئولا عقابيا عن واقعة  
لا تربطه بها الا المادية السببية وحدها أى عن واقعة لها اثر لاختياره  
فيها (٢) . وكان ينبغى - وفقا للمنطق - ان السكران ايا كان . طالما  
قد ارتكب الفعل وهو فاقد الادراك والاختيار - فان حاله كالصغير  
والمجنون الذى لا يدرك ما يفعل وبالتالي كان ينبغى الا يسأل . وهذا  
الخروج على المنطق جعل الفقهاء - وان اتفقوا على اصل وقوع مسئولية  
السكران - فقد اختلفوا حول تأصيلها ومداهما خاصة وان بعض التشريعات  
نصت صراحة على مسئولية السكران اختياريا فحسمت الخلاف فى الفقه ،  
وبعض التشريعات اكتفت بالنص على حكم السكر الاضطرارى ، الامر الذى  
فتح باب الخلاف أمام الفقه والقضاء على حد سواء (٣) . وأيا كان مدى

(١) د. عوض محمد المرجع السابق ص ٤٨٨ .

(٢) د. على راشد المرجع السابق ص ٣٤٣ واثبات وجهة نظر هذا الفقيه

فى المتن لا يعنى اتفاقنا فى التفاصيل .

(٣) راجع فى الموضوع والخلاف حوله د. السعيد مصطفى السعيد ، المرجع السابق

ص ٤٧٦ ، د. محمد مصطفى القللى ، المرجع السابق ص ٣٨٩ ، د. محمود

=

المسئولية التى يقررها الفقه والقضاء والشرع فقد خالفوا القواعد العامة فى الفكر الجنائى ، وواضح ان المشرع لم يراع التناسق فى حكمه ولم يكن يعنيه ان يوصف بالتناقض عندما قرر فى وقت واحد مسئولية السكران المختار وعدم مسئولية السكران المضطر ، فالعنصر المفتقد واحد فى كلا الشخصين - وهو فقد الادراك والاختيار - سواء كانت هذه المسئولية مسئولية مفترضة من الشارع ، او صورة من صور المسئولية المادية عن الفعل فان هذه المسئولية كما سبق وصفها - محض افتعال ولا ينبغى على المشرع - وهو يجرم الأفعال ان يتجاوز الحقيقة الواقعية ، فلواقع يشهد بأن حالة السكران باختياره لا تختلف فى الطبيعة والأثر عن حالة السكران بغير اختياره - وما دامت امتنعت المسئولية الثانية لفقدان أساسها فكان ينبغى ان تنهار الأولى أيضا فالأساس واحد فى الحالتين .

ويبدو ان الذوق العام للمشرع أبى الاقتناع بهذا المنطق والوصول به الى مداه ، لانه يؤثر على امن المجتمع ويفتح الباب امام السكارى ليعثوا فى الأرض فسادا ، ولكن الحرج سرعان ما يزول لو سارع المشرع للوضعى الى تجريم حالة السكر ذاتها ، فى هذه الحنة يصبح النشاط الإجرامى حال السكر نتيجة متولدة لجريمة السكر ويصبح العقاب عليها غير العقاب على السكر ذاته ويراعى فى هذه الحنة تطبيق الأحكام الخاصة بتعدد الجرائم وتداخلها . ونحن نعتقد مع الدكتور رؤوف عبيد « انه يحسن تقرير مسئولية خاصة للسكران تكون مستقلة فى طبيعتها وعقوبتها عن مسئولية غير السكران (١) » واتساقا مع انتهينا اليه من ان حرية الارادة هى أساس المسئولية الجنائية فاننا نعتبر هذه المسئولية - فيما لو تمت - مسئولية غير جنائية .

ويعتقد الدكتور على راشد ان « التفكير العلمى غنى عن هذا الافتعال ما دامت تكفيه فى حالتنا هذه تلك السببية المادية دون سواها لئيدا من

==

مصطفى المرجع السابق ص ٤٣٨ . د . عوض محمد المرجع السابق ص ٤٨١ .  
د . رؤوف عبيد التيسير والتخير ، المرجع السابق ص ٤٤٦ ، د . رمسيس بهنام  
المرجع السابق ص ٩١٠ ، آمال عثمان ، المرجع السابق ص ٩٢ وما بعدها .  
(١) ينتقد أستاذنا الدكتور رمسيس بهنام هذا رأى ويرى فيه تعارضا مع مقتضيات السياسة الجنائية فى مكافحة السكر ، المرجع السابق ص ٩١٥ .

عندها أول خطوة فى السياسة الجنائية العلمية بهدف الدفاع الاجتماعى  
أى فحص هذا السكران المجرم لمعاملته جنائيا بما يلائمه ، عملا بمبدأ  
المسئولية الجنائية « المادية » أو الحتمية فى نطاق « التدابير » غير  
العقابية (١) .

ونحن لا نريد التذكر لقانوننا الجنائى الحالى ولا نرى استبدال  
المسئولية الأدبية بمسئولية حتمية تهدر فعالية الانسان ودوره فيصبح  
هو وافعاله وقواعده عبيدا لمبدأ السببية العامة .

وإذا كان المشرع قد فرض مسئولية السكران باختياره بقوة  
القانون . فقد انتقدناه بقوة العقل ، وإذا كان عليه أن يفاضل بين  
سلطته فى اصدار القانون وواجبه فى عدم اهدار العقل فعليه أن يختار  
العقل لأنه الحق والعدل .

كلمة أخيرة :

منذ بداية رحلتنا مع أساس المسئولية الجنائية رأينا أن روح الانسان  
تقاوم المسئولية على الفعل الاصم وظلت فكرة الاختيار الحر تحتل مكانها  
فى بناء نظرية المسئولية الجنائية ، وقد حدثت فى العصر الحديث  
محاولات لتجريد القانون الجنائى من فكرة الاختيار الحر ولكنها محاولات  
صدمت الشعور العام ولم يقدر لها الترجمة فى تشريع مطبق .

ففى ايطاليا أخذ مشروع قانون العقوبات - الذى وضعه « فرى » -  
بالمسئولية القانونية محل المسئولية الأدبية ووئد المشروع قبل أن يولد ،  
وإن كان المشروع ذاته قد ناقض نفسه عندما اعترف بالاكراه كمانع  
للمسئولية الجنائية ، وعندما قرر أن التدابير العقابية لا تتخذ حيال  
المجانين والضعاف عقليا .

---

(١) د . على راشد المرجع السابق ص ٣٤٤ ونحن هنا نعرض نقده دون الاخذ  
به ويرى « جراماتيكا » فى تقرير المسئولية الجنائية عن السكر الاختيارى منطقة  
ضعيفة أو « قدم أخيل » التى يهاجم منها المسئولية الأدبية .  
د . أحمد فتحى سرور أصول السياسة الجنائية القاهرة سنة ١٩٧٢ ص ٦٤ .

وقد ذهب القانون السوفيتي الصادر سنة ١٩٣٦ الى غرض الطرف  
بين فكرة الاختيار الحر ولكنه عاد في سنة ١٩٦٧ فاعترف بالعقوبات  
وأهميتها وأكدت نصوصه أهمية الاختيار الحر (١) .

وقد أكدت التوصية التي انتهت اليها حلقة الدراسات التي عقدت  
في ستراسبورج سنة ١٩٥٩ لبحث موضوع المسؤولية أهمية الشعور بها  
كعامل من عوامل الضبط الاجتماعي وحصرتها في الأسوياء ذوي  
الادراك السليم (٢) .

## القسم الثالث

« اساس المسئولية الجنائية فى الشريعة الاسلامية »

## القسم الثالث

### أساس المسؤولية الجنائية فى الشريعة الاسلامية

تمهيد :

المسؤولية كفكرة فلسفية ، وايضا كمبدأ قانونى تتصل اتصالا مباشرا بالحرية الانسانية وبالموقف الانسانى من مشكلة الجبر والاختيار .

والفكرة فى ذاتها لها ابعادها العميقة فى اغوار النفس الانسانية لأنها تتعلق بالثواب والعقاب ، وبالقيم ودورها فى حياة البشر . فالبحث فى أساس المسؤولية اذن هو بحث فى حرية الارادة بين النفى والاثبات ، أو بين خصومها وأنصارها ، وموضوع المسؤولية ميدان مشترك لكل العلوم ، وساحة فسيحة عملت فيها جميع الحضارات وكافة المجتمعات ، وليس من الانصاف العلمى نسبة هذا البحث - الجبر والاختيار - الى فلسفة معينة أو عقيدة خاصة ، فهو مبحث مشاع بين بنى الانسان بحكم الفطرة والتكوين .

وليس صحيحا اذن ما يدعيه البعض من أن الحديث فى الجبر ولاختيار تلقاه الاسلاميون عن الفلسفة اليونانية أو الفكر اليهودى أو المسيحى أو ما سبق هذه الفلسفات والعقائد ، فان كنا نسلم بأثر هؤلاء وأولئك فى بعض ما تبناه الفكر الاسلامى من حلول ومواقف ، فان اثارة المشكلة فى حد ذاتها ليست وقفا على شعب من الشعوب بل هى ظاهرة عامة فى كل مجتمع انسانى .

وسوف نتناول أساس المسؤولية فى الشريعة الاسلامية تحليلا وتوصيلا - عبر فصول ثلاثة :

الفصل الاول : أساس المسؤولية فى الفكر الاسلامى .

الفصل الثانى : أساس المسؤولية فى الفقه الاسلامى .

الفصل الثالث : أساس المسؤولية فى النص الاسلامى .

# الفصل الأول

## أساس المسؤولية فى الفكر الاسلامى

شغلت حرية الارادة كاشكالية فلسفية حيزا كبيرا فى تراث الفكر الاسلامى ، فثار حولها جدل طويل ، وسال من أجلها مداد كثير لا يزال صدها يتردد فى كل تناول للمشكلة عبر العصور المختلفة .

وارتباط الحرية بالمسؤولية يمثل أعماق المشكلة فالانسان مسئول عن فعله أمام الله والناس ، ولو افترضنا حتمية السلوك لأصبحت المسؤولية حكما غير مبرر لا يتناسب مع العدل الالهى ، ولو تصورنا القدرة الانسانية مجرد وهم لتساوى الانسان بالحيوان ولأصبحت التكاليف غير معقولة المعنى .

وكان طبيعيا ان يشتغل الفكر الاسلامى بهذه الأسئلة ، وتنوعت الاجابات وفقا لتعدد زوايا الرؤية وموقف كل اتجاه سواء من ناحية منهج البحث أو غايته ، فكانت الفلسفة المدرسية المشائية بأصولها اليونانية ، وكان علم الكلام ممثلا فى اتجاهين رئيسيين هما المعتزلة والأشاعرة ، واكتملت دائرة البحث عندما أعلن المتصوفة موقفهم من المشكلة وهم قوم يعيشون تجربة الفناء فى الذات الالهية .

وسوف نعالج أساس المسؤولية فى الفكر الاسلامى فى مباحث ثلاثة :

- المبحث الأول : أساس المسؤولية عند الفلاسفة .
- المبحث الثانى : أساس المسؤولية عند المتكلمين .
- المبحث الثالث : أساس المسؤولية لدى المتصوفة .

وسوف نحاول فى كل ذلك ان نلقى نظرة على هذه الاتجاهات تبرز فى ايجاز وبعيدا عن التفاصيل أهم الملامح والقسمات ، ومنذ البداية فسوف نبصر فى كل اتجاه من يقولون بالجبر ومن يؤمنون بالحرية ومن يتوسطون فلا يؤمنون بالجبر المطلق ويرفضون الحرية المطلقة .

## المبحث الأول

### أساس المسئولية عند الفلاسفة

شغلت مشكلة الحرية كأساس للمسئولية جانبا كبيرا من عمل الفلاسفة المسلمين ، ومنذ البداية ينبغي أن نفصح عن وجهة نظر نراها صائبة وهى أن الفلاسفة الاسلاميين ليسوا أول من بحث المشكلة أو فجرها فى الفكر الإسلامى ، فالمشكلة لها تاريخها القديم حتى فى العصر النبوى ، فأول الفلاسفة وهو « الكندى » كان فى العصر العباسى ، والبحث فى الإرادة سابق على هذا العصر بكثير .

« وكان لابد لفلاسفة الاسلام أن يعرضوا لمشكلة حرية الإرادة لأنها كانت تشغل أذهان العامة والخاصة على السواء ، فشغل العامة بقدرة العبد وقدرة الرب ، وتساءلوا كيف يوفقون بين القضاء والقدر من جانب والثواب والعقاب من جانب آخر » ( ١ ) .

وسوف نعرض لأراء الفلاسفة فى هذا الصدد من خلال عدد من أعلام الفلسفة الإسلامية فى المشرق والمغرب ولدى إعلام الفلسفة المسلمين فى العصر الحديث .

### المطلب الأول

#### أساس المسئولية عند فلاسفة المشرق

فلاسفة المشرق كثيرون ولا خلاف فى أن « الكندى » و « الفارابى » و « ابن سينا » هم طليعة هؤلاء الأعلام ، وقد ظهرت على أيديهم الفلسفة المدرسية بعد أن تفتحوا على الفكر اليونانى وقرأوا تراث فلاسفته ، يؤكد ذلك ما يقوله « الشهرزورى » فى مقدمة « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » حيث يعلن « أن سبب ظهور الفلسفة فى المملكة

---

( ١ ) إبراهيم بيرومى مذكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة



الاسلامية فيسبب مصاحبة بعض الأكابر قوما من الفلاسفة العارفين  
باللغتين ، اعنى اليونانية والعربية ، ونقلهم شيئا من الكلمات الحكيمية  
والكتب من اليونانية الى العربية « (١) .

اساس المسئولية عند « الكندى » :

بظهور « الكندى » بدات الفلسفة المدرسية فى الفكر الاسلامى ،  
حتى لقب « الكندى » بفيلسوف العرب كما قال « ابن النديم » فى  
الفهرست (٢) « وهو فيلسوف الاسلام كما ذكر « ابن نباته المصرى »  
فى سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون » .

حيث قال « انه سمى فى وقته فيلسوف الاسلام » (٣) وهذا  
لا ينفى أن من بين معاصريه من اشتغل بالفلسفة ، ولكنهم كانوا من غير  
المسلمين . « فالكندى » هو بلا ريب أول مسلم عربى اشتغل بالفلسفة  
التي كانت على عهده وفقا على غير المسلم العربى ، وكان معاصرا  
« لابی الحسن ثابت بن قرة » الحرانى الصابى و « قسطا بن لوقا »  
البعلبكى الميحيى وكانوا ثلاثتهم اعلاما فى مملكة الاسلام بعلم الفلسفة  
فى وقتهم ، كما ذكر صاعد فى كتاب « طبقات الأمم » (٤) . وقد  
تعرض « الكندى » لمشكلة الارادة ، ولم يفصح عن رأى متكامل ولكنه  
اشار فى بعض رسائله الى الفعل فلاحظ أن الفعل على الحقيقة ما كان  
وليد قصد وإرادة ، وعرف الارادة بأنها « قوة يقصد بها الشئ دون  
الشئ » كما عرف الارادة الانسانية أو ارادة المخلوق على حد تعبيره  
بأنها قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عند سائحة امالت الى ذلك « (٥) .

---

(١) الشهورزرى ، مقدمة نزعة الأرواح ، تحقيق محمد بهجت الاثرى فى  
كتاب نصوص فلسفية ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ١٦٨ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ط بيروت بدون تاريخ ص ٣٥٧ .

وبراجع عموما ، مصطفى عبد الرزاق ، فيلسوف العرب والمعلم الثانى ط ١٩٤٥  
(٣) د . أحمد غزاد الاهوانى ، الكندى فيلسوف العرب ، القاهرة ط ١٩٦٤ .

(٤) مصطفى عبد الرزاق ، المرجع السابق ص ٤١ - ٤٢ .

(٥) الكندى ، رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة

هذا جملة ما قاله « الكندى » عن الإرادة وهو موقف غريب من هذا الفيلسوف الأول فقد كان يعيش فى رهاب « المأمون وينضم الى مجالس المعتزلة حيث ثارت مشكلة حرية الإرادة على أشدها وكانوا من أكبر أنصارها فلماذا صمت « الكندى » عن تفصيل رأيه فى هذه المشكلة المعقدة فلم يتعرض لفكر القضاء والقدر ولا لكيفية التوفيق بين حرية العبد ونظام الكون أو إرادة الله ؟

لقد نسب البعض « الكندى » الى المعتزلة صراحة فقال الدكتور محمد على أبو ريان « انه مسلم معتزلى » (١) بينما يخفف الأمر الدكتور ابراهيم مذكور فيرى انه « يميل الى المعتزلة » أو « يحصل فيما يبدو طابعا معتزليا خاصة وانه قال « بالتولد على النحو الذى قال به المعتزلة. » (٢) .

ورايانا ان « الكندى » لم يكن معتزليا ولكنه كان يعلى من شأن العقل ، الأمر الذى آمن به المعتزلة واتفاقه مع المعتزلة فى بعض الآراء ليس الادليلا على الأرضية المشتركة بين المفكرين الاسلاميين عموما ، حتى ان « الغزالى » وهو أشعرى كبير يتفق مع المعتزلة فى بعض آرائهم . ان « الكندى » فيلسوف كبير ، ولو كان معتزليا لأشار اليه مؤلفو طبقاتهم باعتباره فى طليعة الصفوف وهو أمر لم يحدث منهم ، ولم يذكر أحد من مؤرخى الفلسفة القدماء عن « الكندى » انه كان معتزليا ، وكان « الكندى » يسلك فى الوصول الى اثبات قضايا سبيل الفلسفة « لا سبيل الأدلة الكلامية التى ذاعت على يد المعتزلة فى عصره » (٣) .

وايا ما كان الأمر فان أساس المسؤولية عند « الكندى » قائم على القصد والاختيار ، وهو ما يؤكده رأيه فى التوليد على ضوء فكرة

---

(١) د. محمد أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ط ١٩٧٤ ص ٢٣٠

(٢) د. ابراهيم بيومى مذكور ، الفلسفة الاسلامية المرجع السابق ص ١٤٤

وأيضا د. أبو ريذة ، المرجع السابق ص ٣١ .

(٣) د. أحمد فؤاد الاهوانى ، « الكندى » المرجع السابق ص ٣٠٨ ويلاحظ

من حديثه أنه لا يرى اعتزال « الكندى » كما ان الأستاذ الأكبر دى طفى عبد الرزاق لم بشر فى بحثه السابق عند « الكندى » الى اعتزاله .

المسئولية حيث يقول فى رسالته « فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » « والعلة الفاعلة اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة . اما العلة الفاعلة البعيدة كالرأى بسهم حيوانا فقتله ، فالرأى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة والسهم هو علة قتل المقتول البعيدة والسهم هو علة المقتول القريبة فان الرأى فعل حفز السهم قصدا لقتل المقتول والسهم فعل قتل الحى بجرحه اياه وقبول الحى من السهم اثرا بالسياسة (١) .

والرأى هنا هو المسئول لأنه هو الفاعل الذى قصد الى قتل المقتول وهذه الفاعلية فى الانسان لا تتعارض فى نظر « الكندى » مع القدرة الالهية ، حيث الله هو العلة الاولى ومبدع كل فاعل فخلق الله ابداع من العدم بقدرة مطلقة .

وقد مضى « الكندى الى تأييد موقفه بتفسير فلسفى لبعض الآيات القرآنية التى قد تعترض سبيله ، والحق ان فكرة التولد وأهميته لا تعرض الا عند التعرف على مسئولية الانسان ومداها وأيا ما كانت تعريفات الفعل المتولد فان من أهم مقومات الفعل المباشر هو العزم والقصد اليه والارادة - له على حد تعبير « الأشعرى » فى « مقالات الاسلاميين » .

وفى النهاية فاز ، « الكندى » وإن لم يكن صاحب نظرية متناقضة فى حرية الارادة فان المسئولية عنده أساسها الفعل الارادى من الانسان فى كل الأحوال ، ذلك لأن فكرة التولد تقوم على مبدئين مبدا الحرية الانسانية ومبدا العلية (٢) .

### « أساس المسئولية عند الفارابى »

يحتل « الفارابى » مكانة ممتازة فى الفكر الفلسفى الاسلامى ،

---

(١) « الكندى » رسائل ..... المرجع السابق ص ٢١٩ ، ويلاحظ ،

أن هذا المثال رده المتكلمون من المعتزلة كثيرا .

(٢) د . على سامى النشار ، نشأت الفكر الفلسفى فى الاسلام القاهرة ط ١٩٦٦

ص ٥٧٤ وأيضا قارن د . محمد عاطف العراقى ، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ط ١ سنة ١٩٧٣ ص ٧٥ وما بعدها .

فهو المعلم الثانى كما لقب « أرسطاطائيس » بالمعلم الأول ، وهو عند « القفطى » فيلسوف المسلمين غير مدافع ويقول عنه « ابن خلكان » هو أكبر فلاسفة المسلمين » (١) .

و « الفارابى » كفيلسوف ، كانت له عناية خاصة بالسياسة والأخلاق ، وواجه مشكلة الإرادة والقضاء والقدر عند الحديث عن مدينته الفاضلة ، وهذا أمر طبيعى ، فلا بد حتى يستقيم أمر الجماعة فى هذه المدينة من تحديد للموقف الانسانى العام ومدى فعالية الانسان وقدرته على الفعل حتى يتحدد مدى مسؤوليته .

وقد اتهم « ديبور » « الفارابى » بأنه من القائلين بالجبر (٢) .  
والحق أن « الفارابى » يقيم مذهبه الخلقى على أساس الإرادة ، ويقرر فى مدينته - الفاضلة مبدأ الحرية الانسانية حيث أن الإرادة عماد السياسة أو كما يسميها العلم الدنى ويعرفها بأنها « علم يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية والسلطات والأخلاق والسجيا والشيم التى تصدر عنها هذه الأفعال والسنن » (٣) وهو فى مدينته الفاضلة يفرق بين الإرادة والاختيار ويرى الاختيار خاصا بالانسان فحسب وهو يعنى بالإرادة مجرد النزوع ، وهذا ما يؤكد أحد كبار دارسى « الفارابى » بقوله « ومن الناحية السيكلوجية يتعمق « الفارابى » فى شرح العمل الإرادى ، فيفرق بين الإرادة والاختيار ، ويرى أنها وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل ، فى حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر وهو مقصور على الانسان ، وكأنه يهبط بالإرادة الى مستوى النزوع وبذلك يمكن أن تعزى الى الحيوان . ولكن فى مقام آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الإرادى فيربطه بالقصد والنية ربطا وثيقا ويلاحظ أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه ، وتسمى العزم أيضا . وهو ما عقد عليه القلب من أمر أنك فاعله فيقارن فى نظرة

(١) د. مصطفى عبد الرزاق ، فيلسوف العرب والمعلم الثانى المرجع السابق

ص ٦٧ ، ٦٨

(٢) « ديبور » تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة

ط ١٩٣٨ ص ١٥٠ .

(٣) « الفارابى » ، أسماء العالم ، تحقيق د. عثمان أمين القاهرة ١٩٤٩

الفعل والنية والعزم والقصد وكلها ظواهر نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر . وقيمة الارادة فى حريتها . وسبق « الفارابى » ان قرر ان فى وسع الانسان ان يفعل الخير متى اراد فهو حر فيما يريد ويفعل . ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه ، وكل ميسر لما خلق له وعناية الله محيطه بجميع الاشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل « كائن » بقضائه وقدره .

ولعل ذلك هو الذى دفع « ديبور » الى ان يلاحظ ان « الفارابى » يعد من القائلين بالجبر « ونشئ ان يكون فى هذا توسع فى تفسير مدلول العناية الالهية عند فيلسوفنا . فهى فى رايه تبرير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض ، فللعبد مجاله وللكون نظامه ولا يتحقق مجال العبد الا اذا توفر له قدر من الحرية وما اشبه بالتناسق الازلى L'Harmonie Preeta Blie التى قال بها « ليبنتز » بعد « الفارابى » بنحو سبعة قرون » (١) .

« الفارابى » كما هو واضح أثبت الحرية وحاول تحليلها بقدر كبير من التوفيق ، ولكنه فى ذات الوقت لم يجعلها حرية مطلقة مقطوعة الصلة بنظام الكون ، وهذا دفع « ديبور » الى القول خطأ بجبرية « الفارابى » ، وتبعه فى ذلك بعض الباحثين بقوله ان الاختيار الذى يقول به « الفارابى » انما هو فى الواقع متوقف على أسباب من الفكر ، فهو اختيار واضطرار فى وقت واحد ، والفكر بحسب أصله الاول مقدر فى علم الله وفيض من العقل الاول فهو من - هذه الوجهة - يعتبر من القائلين بالجبر (٢) .

والقول بأن « الفارابى » جبرى بناء على أن الاختيار عنده يتوقف على أسباب من الفكر المنطلق من منطلق التلازم بين القدر والجبر وهو ظلم للحقيقة . فحسب « الفارابى » أن يقرر نوعاً من

(١) د . ابراهيم بيومى مذكور ، المرجع السابق ص ١٤٥ وأيضاً مراجعة « الفارابى » ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، لندن ١٨٩٥ ص ٧٨ ، ٧٩ ، « الفارابى » ، كتاب الملة ، بيروت ١٩٦٨ ص ٩٧ .

« الفارابى » ، الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ، لندن ١٨٩٠

ص ٦٤

(٢) د . عبد الدايم أبو العظا الانصارى ، ألوان الفلسفة الإسلامية ص ٥٥

الاعتراف بالاختيار تتحقق به المسائلة والتكليف والثواب والعقاب ولا يمكن اعطاء الانسان اختيارا مطلقا كى تتحقق حريته ، فحرية التصرفه المطلق ليست الا لله (١) .

ودفع تهمة الجبر عن « الفارابى » تكفى من وجهة نظرنا لتأصيل دوره فى حرية الارادة او - الاختيار وفقا لتعبير « الفارابى » - أساس المسئولية .

### « أساس المسئولية عند ابن سينا »

يبدو أن عصر « ابن سينا » كان يضحج بالتيارات الفلسفية المتعددة حول مشكلة الارادة ومعنى القضاء والقدر فكان اهتمام « ابن سينا » بهذه المشكلة على غير المعهود من سابقه .

« وابن سينا » يثبت ارادة الرب ويسلم بارادة العبد ويحاول التوفيق بين الارادتين فالى أى حد أصابه التوفيق ؟

على نحو ما قيل عن « الفارابى » اتهم « ابن سينا » بأنه جبرى أو تنتهى افكاره فى الارادة الى تدعيم الجبر ، فارادة الانسان عنده خاضعة لأسباب موجهه لا يتطرق اليها التجويز ، هكذا يقول بعض الباحثين ، ثم يضيف « والمتتبع » « لابن سينا » يجده ينتهى الى الجبر المطلق لولا هذا الجزء الضئيل من الأمل حين يجعل النفوس متفاوتة بسبب ما يحصل لها من التعود والتربية ، ولكنه ينتهى الى أن ارادة الانسان أن لم تكن موجبة فهي كالموجبة ، ويطبق « ابن سينا » مبدأ العلية فى أفعال الانسان وهذه العلية من داخل الانسان وخارجه « (٢) .

### « والمتأمل فى « رسالة فى القضاء والقدر » (٣) « لابن سينا »

(١) د. محمود عبد المعطى بركات ، مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى رسالة ماجستير سنة ١٩٧٨ كلية أصول الدين .

(٢) د. « بركات دويدار » الوحداية مع دراسة الأديان والفرق القاهرة مكتبة النهضة ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٣) نص الرسالة فى كتاب قراءات الفلسفة د. « على سامى النشار »

د. « محمد على أبو ريان ط ١٩٦٧ ص ٦٠٤ - ٦٢٢ .

يرى حوارا ادبيا يكشف فيه الشيخ الرئيس عن وجهة نظره فى حرية الارادة بما يثبتها ، وهو يرى أن فعل الانسان ان لم يكن له ، لما ارضد لوعيد عقاب ولا لوعد ثواب على حد تعبير « ابن سينا » نفسه (١) .

« فابن سينا » يعتبر الانسان مؤثرا باعتباره سببا ، ومثارا باعتبار ما يحيط به من ظروف ، فهو يجعل الانسان فاعلا ولكن ليس فى كل الأحوال ، وكفى بذلك فى نظره مناطا للثواب والعقاب واساسا للمسئولية والجزاء المترتبين على التكليف ، خاصة اذا لا حظنا ان التكليف لا تستوعب الا ما يمكن أن يؤثر الانسان فيه ويستطيعه ، فالقول بالجبر هنا ونسبته « لابن سينا » فيه اهمال للمدى الذى يتحرك فيه الانسان فى اطار هذه القوانين والنواميس الكونية ، فليس يجب لى يكون الانسان مكلفا ومثابا ومعاقبا ان تمنح له حرية مطلقة حتى على قوانين الكون » (٢) .

والحقيقة ان الانسان ليس مكلفا بخرق النواميس الكونية والا كان تكليفا بمستحيل بل عليه أن يعمل فى مجاله داخل النظام الكونى القائم ، وحسب « ابن سينا » بالنسبة لمشكلة حرية الارادة انه « يواجه لب هذه المشكلة مواجهة مباشرة وصریحة فهو یسلم بأن للعبد ارادة وفعل ، ويرى ان هذه الارادة تدخل فى عداد الأسباب عامة . حقا قد یصرفها صارف ، الا انها اذا صممت مضت وأنجزت ، وفوق ارادة العبد ارادة الرب التى صدر عنها الكون على احسن وجوه النظام والكمال ، فكيف نوفق بين هاتين الارادتين ؟ وسبيل هذا التوفيق ما سلكه « الفارابى » من قبل وهو رد الأشياء الى العناية الالهية التى اوجدت الكون على احسن نظام (٣) .

فالانسان فى هذا الكون يتحرك بقدرته ويتصرف بارادته دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء ، فقضاء الله علمه المحيط - بالمعلومات ، وقدره ايجاد الأسباب والمسببات .

(١) المرجع السابق ص ٦٠٦ .

(٢) د . « محمود بركات » مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى ، المرجع

السابق ٣٤٩ .

(٣) د . « ابراهيم مذكور » ، الفلسفة الاسلامية ، والمرجع السابق ص ١٤٦ .

وأيا ما كان الأمر فإن رأى « ابن سينا » فى المسئولية يثبت جرية الإرادة ، وينبغى أن تدرس آراؤه على ضوء ما يسفر عنه البحث حول ما قيل عن اعتزال ابن سينا « كما يتهمه » ابن تيمية « (١) أو حول تشيعه كما يشير بعض مؤرخيه بل أن صاحب « توفيق التطبيق » يحاول أن ثبت أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية (٢) .

### « المسئولية والإرادة عند اخوان الصفا »

لقد كانت رسائل « اخوان الصفا » مدرسة فلسفية متميزة تلقى البضو على دور المؤثرات الأجنبية والشعوب المختلفة التى أسلمت فى حركة التفكير الفلسفى ، وهى مدرسة تمتد جذورها الى افكار فارسية ويونانية بالإضافة الى صدورها عن عقل يتعاطف مع الشيعة ويفلسف مذهبهم .

لقد عرض « اخوان الصفا » فى رسائلهم لرأى القائلين بالحرية الانسانية والقدرة على الاختيار وأيضا لرأى القائلين بتجبر حيث الانسان مجرد ريشة فى مهب الريح كل افعاله اضطرارية « عرض اخوان الصفا هذين الموقفين تمهيدا لبيان رأيهم الذى جاء بعد ليوضح ويؤكد من جديد نزعة التوفيق التى غطت فلسفتهم كلها ، فاخوان الصفا يذهبون الى القول بان الانسان متصف بالعلم والقدرة والحركة والسمع وغيرها من صفات ، وهذه الصفات التى توجد فى الانسان لا توجد له ابتداء ولكنها مجعولة له من قبل الله ، قاله هو الخالق للانسان ولصفاته وهذه الصفات صالحة لان يفعل بها الانسان الافعال التى كلف بها .

على أن هذا الانسان ، وان يبدو انه مستقل فى افعاله من حيث الظاهر ، الا انه فى حقيقة الامر ليس كذلك ، فالانسان مرتبط - من

(١) « ابن تيمية » الرد على المنطقيين ط . بمباى ١٩٤٩ ص ١٤١ - ١٤٤ .  
(٢) « على بن فضل الجيلانى » توفيق التطبيق ، تحقيق د . أبو العلا عفيفى



حيث هو جزء - بالعالم من حيث هو كل . لأن الجزء لا قيمة له من غير الكل (١) .

وعلى الرغم من « اخوان الصفا » يثبتون للانسان حرية يفعل بها وقدرة واستطاعة على أن يعمل أو لا يعمل ، فان بعض الباحثين انتهى الى أن « اخوان الصفا » يميلون في الواقع الى الرأي القائل بالجبر مع أنهم قد حاولوا في الظاهر بيان أن الانسان حر » (٢) .

ورأينا أن « اخوان الصفا » وإن لم يحالفهم الصواب في محاولة التوفيق بين ارادة العبد و ارادة الله ، فانهم ظلوا - على الرغم من ضعف بعض أدلتهم - يؤمنون بفاعلية الاختيار الانساني دون أن يروا في ذلك تعارضا مع علم الله الشامل أو ارادته اللا متناهية .

فالقول بميلهم الى الجبر لا تسنده النصوص الواردة في الرسائل، كل ما في الأمر أن تحليل بعض آرائهم قد يكشف وهن بعض أدلتها وهو وإن عرضهم للنقد لا ينبغي أن يخرجهم بعيدا عن القائلين بالحرية ، بحيث يمكن القول بأن الفلسفة المدرسية في المشرق - وهى تعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة - لم تستطع الا أن تثبت حرية للانسان يقوم عليها بناء التكليف وتصبح أساسا للمسئولية .

### المطلب الثانى

#### أساس المسئولية عند فلاسفة المغرب

إذا كان المشرق الاسلامى يعتز بعدد من العقليات الفلسفية الفذة من طراز « الكندى » و « الفارابى » و « ابن سينا » ، فقد شهد المغرب العربى الاسلامى ايضا نماذجا من الفلاسفة على نفس المستوى والقوة ، وإن لم يصل بعضهم الى ذات الذبوع والشهوة ، ويكفى أن نشير الى بعض هذه الأسماء اللامعة مثل « ابن باجة » و « ابن ممرة » و « ابن طفيل » وفيلسوف قرطبة الكبير « أبى الوليد بن رشد » .

---

(١) ، (٢) « د . فيصل بدير عون » علم الكلام ومدارسه ، ط ١٩٧٦

ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

### المسئولية والارادة عند « ابن مسرة » :

يعد « ابن مسرة » اول من اسهم من المسلمين فى الحركة الفلسفية بالاندلس ، وكان ابوه عبد الله من المتصلين بحركة الاعتزال والباطنية (١) مما أتاح « لابن مسرة » صلة مباشرة وثقافة واسعة بفكر المعتزلة .

وقد ارتقى « ابن مسرة » منصب الاستاذية فى سن مبكرة حيث يجلس اليه عدد من التلاميذ ، وكان يعيش مع أقربهم منه فى معتزل له كان يملكه بجبل قوطبة ، حيث كان يلقي تلاميذه الفكر المعتزلى وخاصة فكرته التى تقول بأن الانسان هو الفاعل الحقيقى لجميع ما يصدر منه من أعمال (٢) ، ويبدو أن « ابن مسرة » كان يمثل الاتجاه المتطرف فى فكر المعتزلة ، الأمر الذى سبب له متاعب جمة حيث اتهم بالزندقة هو واتباعه واخذ عليه أنه يقول بالاستطاعة وغيرها مما جعله فى وضع الخارج عن العلوم المعلومة بأرض الاندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم كما يقول ابن القرضى (٣) . وترك ابن مسرة من خلفه مدرسة ظلت معزولة عن المجتمع الأندلسى تعيش حياة منفصلة لا يعرف شئ من تفاصيلها على وجه التحقيق ، وأهم ما يعيننا فى تراثه الفلسفى ما أثبتته من حرية الانسان .

### المسئولية والارادة عند ابن باجه :

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ الملقب « بابن باجة » وهو من أعلام المدرسة الفلسفية الأندلسية « وهو أقدم مؤلف أندلسى نعرف عن يقين أنه درس فلسفة المشائين ورجع الى كتب « الفارابى »

---

(١) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٤٣٦ .

(٢) « أنجل جنثالت بالنثيا » ، تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د. حسين مؤنس ط ١٩٥٥ ص ٣٣٧ ولدراسة فكرة بن مسرة وخاصة تحليل رسالة الاعتبار يراجع د. محمد كمال جعفر دراسات فلسفية وأخلاقية ط ٧٧ ص ١٧٤ وما بعدها .

(٣) « ابن القرضى » ، تاريخ علماء الاندلس ، ج ٢ ط ١٩٦٦ ص ٣٩ ، ٤٠ .  
ترجمات ١٢٠٤ وقد ذكر بالنثيا أنها ترجمة ١٢٠٢ والصحيح هو ما أثبتناه .

و « ابن سينا » والغزالي وأهم ما اشتغل به « ابن باجة » شرح مؤلفاته  
أرسطو (١) .

« وابن باجة » يصل إلى رايه فى حرية الارادة عن طريق التفرقة  
أبين صنفين من الأفعال :

الأفعال البهيمية التى تصدر عن الغريزة ، والأفعال الانسانية التى  
تصدر عن ارادة وروية وتأمل ويرى فى الاختيار جوهر الفعل الانسانى -  
على نحو ما يرى الوجوديون - يقول « ابن باجة » فى هذا الصدد ان  
« الأفعال الانسانية الخاصة هى ما يكون باختيار ، فكل ما يفعله  
الانسان باختيار فهو فعل انسانى وكل فعل انسانى فهو فعل  
باختيار (٢) .

« فابن باجة يفرق بين الأفعال الاضطرارية ويرأها تصدر عن  
الغريزة كالهوى من فوق والاحتراق بالنار ، وهى غير الأفعال الاختيارية  
التي يختص بها الانسان وتصدر عن الارادة، وحسبنا هذا من «ابن باجه »  
فليس يعنينا تقديم آرائه أو تقويم مذهبه فكل عنايتنا نوليها لأساس  
المسئولية .

**المسئولية والارادة لدى « ابن رشد » :**

لا شك ان « أبا الوليد بن رشد » هو أهم فلاسفة المغرب العربى  
باتفاق ، وهو واحد من أكبر العقول الفلسفية فى العصور الوسطى  
وترك على الفكر العالمى بصمات لم يتركها سواه .

وأهمية تراث « ابن رشد » فى ميدان المسئولية والارادة تأتى من  
زوايا متعددة .

فهو أولا : فقيه متمكن كان قاضى قضاة « قرطبة » بعد جده

(١) « إنجل بالنثيا » ، المرجع السابق ، ص ٣٣٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤٤ .

وأبيه ، ونظرتة الفقهية فى ميدان المسئولية يمكن أن تعكس وجهة نظر الفقه المالكى فى هذا الصدد على أقل تقدير .

وهو ثانيا : فيلسوف ناقد اسقوعب تراث الفكر الفلسفى فى زمانه ، وقام بينه وبين معاصريه جدل عنيف دافع فيه عن الفلسفة والفلاسفة وأشهر معاركه كانت مع حجة الاسلام الامام الغزالى .

وهو من جهة ثالثة : شارح « أرسطو » الكبير وأهم ناقل للفلسفة اليونانية حيث دخلت الى عالم عصر النهضة من خلال « ابن رشد » .

ينطلق رأى « ابن رشد » فى المسئولية من رفضه لفكر الأشاعرة ، وكان سائدا فى المغرب والأندلس - « فلم يرقه موقفهم من الكسب والاختيار لانه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ولا يدعم فكرة المسئولية .

وقد استوقفته هذه المشكلة طويلا ، وعدها من اعوص المسائل الشرعية ، وما ذلك الا لأن أدلتها العقلية والنقلية يبدو عليها شيء من التعارض ، ففى القرآن الكريم آيات تؤيد الجبر وأخرى تؤيد الاختيار ، وربما كان فى الآية الواحدة ما يشعر بهذا التعارض ، ولا تختلف السنة عن هذا كثيرا ففيها احاديث مؤيدة وأخرى معارضة ، ولم يفت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة ان تحتج كل واحدة منها بما يلائمها من الآيات والاحاديث ولا يخلو ، هذا الموضوع من تعارض عقلا فانا اذا قلنا ان الانسان خالق افعاله استلزم ذلك ان تكون هناك افعال لا تجرى على مشيئة الله واراדתه وهذا ما يرفضه المسلمون عامة وان قلنا انه مجبر على فعل ما يفعله أدى ذلك الى التكليف بما لا يطاق وهذا معيب أيضا ( ١ ) ، والذي ينبغى ان نلفت النظر اليه ان غالبية المذاهب الاسلامية سواء مذاهب الفلاسفة المدرسين او المتكلمين او الفقهاء او المتصوفة كل هؤلاء لم يسقطوا المسئولية ، ولكنهم حاولوا تنزيه الله عن الظلم واثبات الوحدانية كل عن طريقتهن ، الأمر الذى جعل العقول

---

( ١ ) « د . ابراهيم بيومى مذكور » ، المرجع السابق ، ص ١٤٧ وأيضا أنظر « ابن رشد » ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، تحقيق د . محمود قاسم ١٩٥٥ ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

الغربية توجه تهمة الجبر الى اغلب الفلاسفة والمتكلمين على ضوء التحليل النقدي لفكر هذا الفيلسوف او ذاك ، ونحن عندما نبحث اساس المسؤولية بوجه عام والمسؤولية الجنائية بوجه خاص - لا يعطينا ضعف الأدلة او قوتها بقدر ما تعطينا دلالتها على مدى قبول تأسيس المسؤولية على فكرة الجبر والحتم .

ولقد برز فى الفكر الاسلامى اتجاهان ، احدهما يعن ان الانسان مجرد من الحرية وانه لا يستقل بأفعاله ، ويرى الاتجاه الآخر حرية الانسان واستقلاله بأفعاله مما يجعله اهلا للمسؤولية والعقاب ، وقد حاول « ابن رشد » مثل الكثيرين - التوفيق بين هذين الرايين المعارضين فما الحل الذى ارتضاه هذا الفيلسوف ؟

لقد اعترف « ابن رشد منذ البداية بصعوبة المشكلة قائلا « ان هذه المسألة من اعوص المسائل الشرعية » (١) . ويرجع ذلك ابن رشد الى اسباب اهمها ما قد يفهم من تعارض فى النصوص الشرعية فى القرآن والسنة حيث يمكن لاي من المذهبين المعارضين ان يستند لبرهنة على صحة مذهبه الى آيات من القرآن وروايات من حديث رسول الله ﷺ ، وهذه هى الاسباب السمعية كما يسميها « ابن رشد » ، وهناك ايضا سبب آخر « هو تعارض الأدلة العقلية فى هذه المسألة ، وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لأفعاله ، وخالق لها ، وجب ان تكون هذا افعال ليس تجرى على مشيئة الله ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله . قالوا وقد اجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه . وان فرضناه ايضا - اى الانسان - غير مكتسب لأفعاله وجب ان يكون مجبورا عليها فانه لا وسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب مالا يطاق ، واذا كلفت الانسان مالا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لأن الجماد ليست له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة . ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء (٢) « فابن رشد » يعرض المشكلة ويبين ايضا ابعادها لدى المسلمين فهى فى الفلسفة

(١) « ابن رشد » ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة المرجع السابق ص ٢٢٢

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

المشائية قضية عقلية فحسب ، أما فى الفكر الفلسفى الاسلامى فهمى عقلية وشرعية فى آن واحد ، وموقف «ابن رشد» من المشكلة يكشف اثر المعتد على الفيلسوف ويبرز الدور الذى قام به الفلاسفة المسلمون جميعا ، وهو محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، ويخوض «ابن رشد» غمار المشكلة لىوجد لها حلا فيقول « فان قيل فاذا كان الامر هكذا - ادى التعارض النقلى والعقلى - فكيف يمكن الجمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه . قلنا الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق الاعتقادين وانما مقصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة ، وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هى اضرار . لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم لنا الا بمواتاة الاسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامرين جميعا . واذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة الينا ايضا يتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله . . . . . ولما كانت الاسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لاتخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارثها عليه وكانت اراتنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة . الا بموافقة الاسباب التى من خارج ، فواجب ان تكون افعالنا تجرى على نظام محدود أى انها توجد فى اوقات محدودة ومقدار محدود » (١) .

هكذا يحاول «ابن رشد» حل المشكلة الصعبة فهو يريد ان يقول ان لنا ارادة ولكن محدودة ولنا اختيارا ولكن ليس مطلقا بل يجرى وفق قانون الكون « فهو يخرج من هذا التعارض بحل وسط . ولكن لا على طريقة الكسب « الاشعرى » الذى هو اقرب فى رايه الى الجبر منه الى الاختيار ، فيرى ان الله منح العبد ارادة يعرف بها اموره وقدره تمكنه من فعل - الشئ وضده فافعاله وليدة ارادته وقدرته ، وفى هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته الا ان هذه القدرة وتلك الارادة ليستا حليقتين . بل هما خاضعتان لاسباب داخلية وخارجية ومقيدتان بنظام

«الكون وسننه ، وكثيرا ما تعترض هذه الاسباب بعض ما نريد وكثيرا ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه ، وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده وهو ما يسمى بالقضاء والقدر ولا علم لنا به (١) ومعنى ذلك ان افعال الانسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما وإنما هى تجمع بين الاختيار والجبر فى آن واحد لأنها تتوقف على عاملين هما ارادتنا والاسباب والعوامل الخارجية وهذه العوامل تتبع نظاما عاما مطردا لا يختلف . وهذا النظام هو ما نسميه فى عصرنا الراهن بالاحتمية فى الطبيعة » (٢) .

وعلى الرغم من أن « أرنست رينان » الدارس الفرنسى الشهير لفلسفة « ابن رشد » قد فهم رايه واعتبر ما انتهى اليه « ابن رشد » فى كتاب ، « الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة » هو الحل المتوسط بين حل الجبرية وحل القدرية » (٣) . الا أنه عاد ونسب الى « ابن رشد » نوعا من الايمان بالاحتمية المطلقة فى الطبيعة وهو الأمر الذى نرفضه لسببين !

الاول : أن الفلسفة الاحتمية ونتائجها المعروفة فى الفكر الغربى ينس لها مكان لدى الاسلاميين ، لأن الحتم يستبعد دور الاله وهو ما لا يعرفه المسلمون ، حيث توصف فلسفتهم بالجبر أى اسناد كل ما فى الكون من حركة وفعل الى الله خالق كل شىء والقادر على كل شىء .

الثانى : ان فكرة القضاء والقدر تتحدث عن علم الله فهى تتعلق بصفة العلم والخلق لا القدرة ، وفكرة القانون التى يشير اليها «ابن رشد» أو السنة الكونية لا تناقض الارادة الانسانية أو تلغيها بل هى فكرة متقدمة جاء بها « ابن رشد » وسبق بها التقدم العلمى الحديث بحيث

---

(١) د . « ابراهيم بيومى مذكور » ، المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٢) د . « محمود قاسم » ، « ابن رشد » وفلسفته الدينية ، القاهرة ط ٣

١٩٦٦ ص ١٧٦ .

(٣) أرنست رينان ، « ابن رشد والرشدية » ترجمة عادل زعيتر القاهرة

١٩٥٧ ص ١٦٩ .

يغدو غير صحيح ما يقول « هنرى بوانكاريه » ان القانون من أحداث الكشف التى انتهت اليها العقل الانسانى « (١) » .

وهذا الراى الذى يرتضيه « ابو الوليد » هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخلاق فى العصر الحاضر . فهم يثبتون للانسان ارادة مقيدة بالأمور الخارجية ، حقا قد يحتج انصار الجبر ، فيقولون انها ليست بالارادة المطلقة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنها ارادة على كل حال ، لانها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين . ومتى فعلت أحدهما تحققت لها حريتها الكاملة فى لحظة معينة ، وهذا هو السبب فى ان الانسان يعد مسئولا عن أفعاله اذ له الاختيار فى كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عندها شيئا فشيئا لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاهها معيناً فى حياته . بحيث يكون من العسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة وهو لا يعدم جملة لدى الانسان العادى . الذى تتوافر لديه شروط التكليف « (٢) » .

وفى كلمة أخيرة يمكننا القول مع الدكتور «ابراهيم مذكور» ان « ابن رشد » قدر فعلا مشكلة حرية الارادة قدرها وادرك صفاتها ، ووقف على ما اثير حولها . قلبها على وجوها وحاول ان يقدم لها حولا ترفع التعارض والتناقض وتوفق بين العقل والنقل وكان حريصا على ان يستعين بالقرآن الكريم لادعام هذه الحنول وتوضيحها ، والآيات القرآنية ماثلة امامه دائما يتخير منها انسبها والصقها بما يحاول التدليل عليه ، وهو على هذا اقدر من المشائين الاسلاميين الآخرين ولكنه فى النهاية لم يبعد عنهم بل أخذ بما أخذوا به من الاستمسك بمبدأ السببية ،

---

(١) « هنرى بوانكاريه » « قيمة العلم » ، اشار اليه د. محمود قاسم المرجع السابق هامش ١٧٦ ، هذا وينتهى الدكتور بركات دويدار الى ما انتهى اليه « ارنست رينان » وان كان ينسب الجبر لا الحتم الى « ابن رشد » . د. بركات دويدار . « ابن رشد منهجا وعقيدة » رسالة دكتوراة كلية أصول الدين ص ٢٩١ .

(٢) د. محمود قاسم ، « ابن رشد » وفلسفته الدينية ، المرجع السابق ص ١٧٧ ، ١٧٨ . وفيه يراجع اثر ابن رشد فى هذا الصدد على توما الاكوينى وغيره من فلاسفة العصور الوسطى .



والقول بالعناية الالهية التى تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر (١) .

### المطلب الثالث

#### حرية الارادة والمسئولية

##### فى الفلسفة الاسلامية الحديثة

على الرغم من ان الفكر الاسلامى الحديث - ومع الفلسفة الاسلامية - ظل يجتر افكار الأسلاف ويعيد عرضها او يحاول طرح بعض مشكلاتها دون ان يصل الى فكر متميز او فلسفة مبتكرة، فاننا نستطيع ان نقول ان هناك من المفكرين المحدثين من تركوا اثرا واسعا وتراثا جادا وجديدا يسحق وقفة تأمل منا خاصة فيما يتعلق بالارادة والمسئولية ، وحسبنا ان نتوقف عند علمين شامخين لا خلاف على اثرهما ودورهما التجديدي وهما « الشيخ الامام محمد عبده » ، « والمفكر الشاعر محمد اقبال » .

#### محمد عبده ومشكلة الحرية :

مثلما فعل « ابن رشد » فان « الامام محمد عبده » يتوقف أمام مشكلة حرية الارادة ويدرك اهميتها فيقول « لا انكر ان هذه المسألة اى مسألة الكسب والاختيار كانت من اعظم المسائل خطرا فى تاريخ الاسلام (٢) » .

ومنذ البداية أعلن الأستاذ « الامام » رفضه لما انتهى اليه الجبرية القدرية فقال عن الفرق الاسلامية أن « منهم القائل بسلطة العبد على جميع افعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم

(١) د. ابراهيم بيومى مذكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٢) تاريخ الأستاذ الامام ، ج ٢ ، ط ١٩٠٨ ص ٢٦٣ وما بعدها .

لتشريعة ، ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي وهو عماد  
اللايمان « (١) .

ويمضى « الامام » فى شرح رايه فيفسر القضاء والقدر بمعنى  
يعقب العلم الالهى ، فهما يتعلقان بنظرية المعرفة لا بأفعال الانسان ،  
ويقول « ان علم الواجب محيط بما يقع من الانسان بارادته . وبأن  
عمل كذا يصدر فى وقت كذا . وهو خير يثاب عليه وان عملا آخر شر  
يعاقب عليه عقاب الشر ، والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة على  
الكسب والاختيار فلا شئ فى العلم بسائب للتخيير فى الكسب » (٢) .

ويدلل على حرية الارادة على نحو ما فعل « ديكارت »  
« وبرجسون » بمعطيات الوجدان فيقول « كما يشهد سليم العقل من  
نفسه انه موجود ، ولا يحتاج فى ذلك الى دليل يهديه ولا معلم يرشده ،  
كذلك يشهد انه مدرك لأعماله الاختيارية . يزن نتائجها بعقله ويقدرها  
بارادته . ثم يصدرها بقدرة ما فيه ويعد انكار شئ من ذلك مساويا  
لانكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل » (٣) .

ويؤكد الأستاذ « الامام » ان علم الله ليس منافيا لهذه الحرية  
ولا مانعا ويقول « لنا فى علومنا الكونية اقرب الأمثال : شخص من  
اهل العناد ، يعلم علم اليقين ان عصيانه لأمره باختياره يحل به عقوبة  
لا محالة ، لكنه مع ذلك يعمل العمل ويستقبل العقوبة وليس لشئ من  
علمه وانطباقه على الواقع أدنى اثر فى اختياره لا بالمنع ولا بالالزام ،  
فانكشاف الواقع للعالم لا يصح فى نظر العقل . لئلا ولا مانعا » .

وهكذا يثبت الأستاذ « الامام » للانسان قدرة حتى يقوم الثواب  
والعقاب ، « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به اذ لا يعقل أن  
يطلب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا اثر لارادته فيه » (٤) .

---

(١) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، كتاب الهلال ، ١٩٦٣ ص ٩١ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

(٣) « محمد عبده » ، المرجع السابق ص ٨٩ .

(٤) محمد عبده ، تفسير سورة العصر ط ٣ ص ٤٦ .

ولكن ليس قصد الشيخ من هذا ان يذهب الى القول بان للانسان حرية مطلقة كما قد توهم البعض فحرية الاختيار لا متناهية عند الله ولكنها متناهية عند الانسان » (١) .

وما يراه الشيخ الامام يكاد يتطابق مع ما وصل اليه « ابن رشد » وخاصة وان الشيخ كان على دراية كاملة بالتراث الاسلامى فى العقيدة والشريعة ، وليس بأراء أهل السنة فحسب كما يظن « تشارلز آدمس » فى مؤلفه « الاسلام والتجديد فى مصر » (٢) .

ونتساءل هل يقترب الأستاذ الامام من رأى الأشاعرة والجوينى فى مسألة الحرية ؟

هذا ما يقوله الأستاذ الامام حيث يقول « وهذا الذى قررناه قد اهتمدى اليه سلف الأمة ، فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم وعول عليه من متأخري أهل النظر أما الحرمين « الجوينى » رحمه الله وان انكر عليه بعض من لم يفهمه » (٣) .

وعلى الرغم مما يقوله الأستاذ الامام نفسه نقول - مع الدكتور « عثمان أمين » « ان نظرية » « محمد عبده » فى حرية الأفعال الانسانية تتجاوز نظرية « الكسب » عند « الأشعرى » وعند « الجوينى » ، ذلك ان الشيخ « محمد عبده » لا يلتمس الحرية - كما يريد جمهور الأشاعرة فى ذلك الفعل الوهمى فعل القدرة الحادثة التى لا أثر لها ، بل لينسب إلى الفعل الانسانى قدرة حقيقية هى مناط المسئولية .

ولكننا مع ذلك لا ننسب الى الامام « محمد عبده » اتجاها

- 
- (١) د. « عثمان أمين » ، رائد الفكر المصرى ، ط ٢ ١٩٦٥ ، ص ١١٦ .  
وانظر فيه عرضا قيما لأراء الأستاذ الامام فى « مشكلة الحرية » من ص ١١١ - ١٣٢ ، الفصل الرابع كله .  
(٢) « تشارلز آدمس » ، الاسلام والتجديد فى مصر ، ترجمة عباس محمد ط ١٩٣٥ ، ص ١٠٩ وهو هنا يردد آراء « برنارد ميشيل » ، « وجولد سهير » .  
(٣) « محمد عبده » المرجع السابق ، ص ٩٣ .

هو «نعم» ، «نراهم ملتزمين» على نحو ما يريد الدكتور «عثمان أمين» (١) ، فالاستاذ الامام وان كان قد استنفذ الاخلاق العملية من وطأة الجبر الا انه لا يقدم العمل على النظر ، بل يقيم فلسفته الخلقية على اساس من النص - قرآنا وسنة - وايضا وفقا للدليل الذى يثبتته العقل ويؤكدده .

### الحرية والمسئولية عند « محمد اقبال » :

ان « محمد اقبال » - كفيلسوف مسلم - لا يمكنه ان يؤمن بالجبر فذلك يناقض المفهوم الخلقى الاسلامى الذى يؤكد مسئولية الانسان عن أفعاله وهو يرى أنه منذ بداية الرحلة الانسانية على الأرض كان هناك الاختيار الانسانى « فالمعصية الاولى للانسان كانت اول فعله له تتمثل فيه حرية الاختيار ولهذا تاب الله على آدم كما جاء فى القرآن الكريم وغفر له . وعمل الخير لا يمكن ان يكون قسرا : بل هو خضوع عن طواعية للمثل الاخلاقى الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة - ورضى . والكائن الذى قدرت عليه حركته كلها كما قدرت حركات الاله لا يقدر عمل فعل الخير ، وعلى هذا فان الحرية شرط فى عمل الخير . ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على ان تختار ما تفعل بعد تقويم القيم النفسية للأفعال الممكنة لها ، هو فى الحق مغامرة كبرى ، لأن حرية اختبار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه (٢) .

والحرية فى رأى « محمد اقبال » « ليست مجرد اشكال نظرى يثيره العقل الانسانى الراغب فى المعرفة على سبيل الاستطلاع حتى يعرف ما اذا كان حرا او مجبرا ، وانما هى مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه . من حيث ان الوجود الانسانى ان هو الا وجود « حرية » تضع نفسها موضع التساؤل » (٣) .

(١) « د. عثمان أمين » ، رائد الفكر المصرى ، المرجع السابق ص ١١٢ .

(٢) « محمد اقبال » ، تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس محمود

١٩٥٥ ، ص ١٠٠ .

(٣) « د. عبد المقصود عبد الغنى » ، « فلسفة اقبال » رسالة دكتوراه من كلية دار

العلوم ، ١٩٨١ ، على الاستئسل ص ٢٦٢ .

« ومحمد اقبال » يعتبر على نحو ما يرى « برجسون » - أن الحرية واقعة ، ويرى أن اهمال ذلك التصور للحرية هو سر الجدل الدينى العنيف حول القضاء والقدر ، ، يقول « اقبال » والحق هو ان الجدل الدينى كله الذى ثار حول القضاء والقدر يرجع الى النظر العقلى المجرد دون اعتبارها للحياة من التلقائية التى هى حقيقة من حقائق التجربة الواقعة « ( ١ ) .

« ومحمد اقبال » بهذا لا يحاول أن يدل على حرية الانسان - بالبراهين العقلية او الجدل الفسفى . وانما ينظر اليها على انها ضرورة لوجود الانسان « فهو قد احسن بما قاله « برجسون » من اننا حينما نحاول ان نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى فاننا لا بد أن تنتهى الى انكار وجودها ، وهذا هو السبب فى ان « الحرية » كثيرا ما تصبح « قضية خاسرة » حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى « ( ٢ ) .

وهناك حوار شعرى يثبت فيه « اقبال » وجهة نظره فى الجبر والاختيار والقضاء والقدر مستندا الى الحوار الذى دار بين الله تعالى والابليس عندما رفض السجود لآدم .

يقول « اقبال » :

ابليس : « يا الها امره كن	ليس عنه من محيد
لم يصب آدم منى	بعدو او حسود
كف استكبر عن	أمرك او كيف أحييد ؟
كان فى علمك انى	حائد عن ذا السجود
الله تعالى هل عرفت السر هذا	قبل او بعد السجود
ابليس : بعد يا من من تجليه	كما لات الوجود
الله : خسة الفطرة فيه	علمته ذاك عذرا
قال ما شئت سجودى	انا لا أملك أميرا

(١) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٩٤

وما بعدها .

(٢) « زكريا ابراهيم » ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ص ٢٣ .

## ذلك الظالم معى اختيارا فيه جبرا (١)

ويمكننا ان نستنتج من هذا الحوار ما يلى :

١ - ان القضاء لا يحمل معنى القهر والالزام لانه عبارة عن سبق العلم بما سيكون من العبد ، والعلم صفة انكشاف واحاطة وهذا يتضح من قول ابليس « كان فى علمك انى حائد عن ذا السجود وقد ذهب الى تفسير القضاء بانه علم الله السابق الشيخ « محمد عبده » .

٢ - انه لا يصح الاحتجاج بالقضاء والقدر لان الانسان لا يطلع على هذا القضاء « (٢) ويسند « محمد اقبال » وجهة نظره بالمفهوم القرآنى - عندما يقول « يؤكد القرآن للنفس الانسانية بأسلوبه البسيط حريتها وخلودها المفعم بالقوة ، شخصية الانسان وفرديته وله - فى نظرى - رأى معين محدد فى مصير الانسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود وهذا الرأى فى شخصية الانسان وفرديته وهو رأى يستحيل معه أن تزر وازرة وزر أخرى بل يقتضى أن كل امرئ بما كسب رهين وهو الذى أدى بالقرآن الى رفض فكرة الفداء (٣) .

ومحمد اقبال هنا يؤكد على فكرتين هامتين هما :

١ - حرية الانسان واعتبارها اساس شخصيته .

٢ - فردية المسئولية وهى تعبير أمين عن شخصية الانسان وفرديته .

---

(١) « محمد اقبال » ، ديوان ضرب الكليم ، ترجمة د. عبد الوهاب عزام .

(٢) د. « عبد المقصود عبد الغنى » ، فلسفة « اقبال » ، الرسالة السابقة

ص ٢٢٥ .

(٢) « محمد اقبال » ، تجديد الفكر الدينى ، المرجع السابق ص ١٠٩ .

## البحث الثاني

### اساس المسئولية عند المتكلمين

أدى المتكلمون دورا هاما فى الفكر الاسلامى ، وراى فيهم بعض المستشرقين - من امثال دوجا ورينان - اهمية خاصة فعندهم نلتهم بالحركة الفلسفية الحقيقية (١) .

ولا شك ان علماء الكلام غير الفلاسفة ، فبينما الاولون يعتمدون النص ومنه تبدأ دراساتهم فان الفلاسفة يحكمون العقل منذ البداية ويسيروا معه ، ومجال علم الكلام هو الاحكام الشرعية التى تتعلق بالاعتقاد ، فهو جزء من الفقه فى معناه الواسع ، وقد سماه الامام ابو حنيفة رحمه الله الفقه الأكبر ، ويقترب علم الكلام من اصول الفقه ، بل هناك عديد من المناطق المشتركة التى يعمل فيها الأصوليون والمتكلمون ، بل ان كثيرا من كبار المتكلمين تركوا لنا مؤلفات هامة فى اصول الفقه يكفى ان نشير منها الى مؤلفات « سيف الدين الامدى » صاحب « الاحكام فى اصول الاحكام » ، « والعتمد » لأبى « المعالى الجوينى » امام الحرمين ، « والمستصفى » للامام الغزالى ، الامر الذى يدعونا الى القول بان دراسة اساس المسئولية عند المتكلمين سوف يكشف لنا ابعادا جديدة تكفل لنا رؤية أكثر عمقا لآراء الأصوليين والفقهاء ، واذ كان التصنيف العلمى يجعلنا نسلك المتكلمين الى جوار الفلاسفة فلا ينبغى ان نفصلهم عن الفقهاء ، بل ان بعض كبار المتكلمين كانوا فقهاء مجتهدين كل فى المذهب الفقهى الذى ينتمى اليه ، فالصلة بين الفقيه والمتكلم أعمق مما نظن ، ويجمع « سعد الدين التفتازانى » فى « شرح العقائد النسفية » بين الفقه وعلم الكلام فى قوله « اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية عملية ، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية اعتقادية ، والعلم بالاولى

---

(١) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، علم الكلام ، وبعض مشكلاته ، ط ١٩٧٩

يسمى علم الشرائع والأحكام ، والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات « (١) .

وإذا كنا نعتقد فى النشأة الاسلامية الخالصة لعلم الكلام فاننا لا ننفى عنه المؤثرات الأجنبية فى ميدان الحلول والآراء لأكثر من سبب ، منها :

- ١ - أن قضايا علم التوحيد وأهمها قضية الصفات موضوع مشترك بين مفكرى الأديان وأصحاب الفكر الفلسفى فى جميع البلدان .
- ٢ - أن عددا من المفكرين المسلمين الذين خاضوا فى هذا الميدان كانوا يحتاج حضارات وبيئات ثقافية « غير اسلامية » .

٣ - أن هناك فرقا سياسية طرحت قضايا علم الكلام من منظور خاص بها وكان لبعض هذه الفرق دور فى الجدل العقيم الذى شغل جانبا من جهود علماء الكلام وكانت السياسة وراء المحن التى تعرض لها بعض المتكلمين، وانتهت فى بعض الحالات الى حرمانهم من حق الحياة ونعتهم بالكفر والزندقة ، وأيا ما كان الأمر فلن يعيننا من جهود المتكلمين وآرائهم الا تلك المتعلقة بحرية الإرادة، حيث كان الجبر والاختيار مبحثا تقليديا لدى جميع المتكلمين .

### المطلب الأول

#### الاتجاه الجبرى

الجبرية اتجاه فى علم الكلام الاسلامى يقوم نسبة كل فعل الى الله وتجريد العبد من كل فعل أو قدرة على فعل .

ويعرف الشهرستانى الجبر قائلا « هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته الى الرب تعالى » (١) .

(١) سعد الدين التفتازانى ، شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ ، ص ٩ ، وما بعدها .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، تحقيق سيد الكيلانى ط ١٩٦٧ ، ج ١ ، ص ٨٥ .



وفى داخل الاتجاه الجبرى فرق عديدة يمكن جمعها فى فريقين:

الجبرية الخالصة : وهى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا .

والجبرية المتوسطة : وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا .

ولا شك أن « جهنم بن صفوان » كان زعيم هذه المدرسة وفى آرائه زيدة ما وصل اليه أهل هذا الاتجاه .

وينسب الشهرستانى الى « جهنم بن صفوان » ( ١ ) ، أن الانسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب اليه الأفعال مجازا كما تنسب الى الجمادات كما يقال أنمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت ، الى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر قال : وإذا ثبت الجبر فالتكاليف أيضا كان جبرا ( ٢ ) .

وقد استدل « جهنم بن صفوان » واتباعه بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى « الله خالق كل شىء » ( ٣ ) ، وقوله « ختم الله على قلوبهم » ( ٤ ) ، وقوله : « والله خلقكم وما تعملون » ( ٥ ) .

---

( ١ ) الفاضل عبد الجبار ، المحيط بالنكيف ، تحقيق عمر عزمى ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٠٧ ، حيث يقدم نقدا لفكرة « جهنم بن صفوان » تعتبر رد المعتزلة على خصوم الحرية .

ويراجع أيضا .

خالد العسلى : جهنم بن صفوان ومكانته فى الفكر الاسلامى ببغداد سنة ١٩٦٥ ، وهى فى الأصل رسالة ماجستير أطلعنا عليها بعد مناقشة الرسالة .

( ٢ ) الشهرستانى ، المرجع السابق ج ١ ، ص ٨٧ .

( ٣ ) الزمر : ٦٢ .

( ٤ ) البقرة : ٧ .

( ٥ ) الصافات : ٩٦ .

( ٢٢ - المسئولية الجنائية )

والمتمائل فى رأى « جهم » يرى أنه وان أثبت الجبر على رأيه وقال به فإنه أثبت المسؤولية على العبد ولم يسقطها وان قال أن التكليف جبر ، وكأنه من انصار الدفاع الاجتماعى حيث يثبت المسؤولية رغم الايمان بالحقم الأمر الذى يدعونا الى التساؤل : هل أنكر « جهم بن صفوان » الاستطاعات كلها ؟

بذلك يقول البغدادى فى « الفرق بين الفرق » (١) عند عرضه لفرقة «الجهمية» ، منهم اتباع « جهم بن صفوان » الذى قال بالاجبار والاضطرار الى الأعمال وانكر الاستطاعات كلها ، وإلى مثل ذلك ينتهى « الاسفرايينى فى كتاب « التبصير » ، وكان يمكننا أن ننسب هذه الجبرية الخالصة إلى « جهم » لولا تلك العبارة التى أوردها الأشعرى تحت عنوان ما تفرد به « الجهم » حيث يقول « الذى تفرد به « جهم » . . أنه لافعل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده ، وإن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس ، الله - سبحانه ! - إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولونا به متلونا (٢) .

فالجزم الأخير من هذه الفقرة يتناقض مع أولها ونحن أمام احتمالين :

أولهما : أن السطر الأخير إضافة من « الأشعرى » وهو ما لانعتقده ، فالأشعرى كما هو معروف غير متهم فيما ينقله من آراء ، ثم أنه من خصوم « جهم » ويعنيه اثبات الجبر الخالص عليه .

ثانيهما : صحة هذا النص وهو ما نرجحه خاصة وأن « الشهرستانى » و « البغدادى » لم يقلوا أن « جهما » أسقط التكليف وأن جعلها جبراً ، فالإنسان إذن فى رأى جهم أن « ليس مجبراً جبر

---

(١) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، بيروت ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ١٩٩

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محبى الدين عبد الحميد ط ١٩٦٩

الحيوانات أو الجمادات الصماء ، وأن الله خلق له قوة بها يفعل  
وبها يريد ، وخلق له اختيارا انفرد به الانسان دون غيره من  
الكائنات (١) .

ولكن هل معنى ذلك أن « جهما » يميل الى رأى الاشاعرة بالقول  
فى الكسب ؟ هذا ما يراه الدكتور على سامى النشار (٢) ، وفى رأينا  
أن الجهم لم ينكر الاستطاعات كلها كما ذكر « البغدادى » ، ولم يسلب  
الانسان الاستطاعة كما ذكر « الشهرستانى » ، بل اقترب من مذهب  
المعتزلة فى قولهم بأن القدرة الخالقة فى العبد لأفعاله هى قدرة اودعها  
الله فيه وخلقها من أجله يصير بها متمكنا من الفعل والترك (٣) .

والحق أن هناك عديدا من المسائل اتفق فيها « جهم » مع  
المعتزلة ، ومن بينها قوله يحدث كلام الله تعالى على نحو ما ذكر  
« البغدادى » (٤) ، وقد عد كثير من الجبرية من المعتزلة فى بعض  
افكارهم ، وبعضهم تحول من الاعتزل الى الجبر ، فقد ذكر ابن النديم  
فى الفهرست أن « حفص الفرد » كان معتزليا أولا ثم قال يخلق  
الأفعال (٥) .

« فجهم بن صفوان » وافق المعتزلة فى حدوث الكلام ونفى  
الصفات . وموقفه من التكليف والاختيار يكشف مدى ما وقع فيه  
الجبريون من حرج ازاء المسؤولية فلم يستطيعوا اسقاطها ، واستمر تيار  
الجبر فى عدد من الفرق التى تنسب الى الجبرية نذكر منها على سبيل  
المثال ما يلى :

---

(١) د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، المرجع السابق

ص ٣٧٢ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) د. يحيى هاشم فرغل ، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ، القاهرة

ط ١ ١٩٧٢ ، ص ١٧٧ ، وقارن أيضا د. ابراهيم مذكور ، الفلسفة الاسلامية ،

المرجع السابق ص ١٠١

(٤) « البغدادى » ، الفرق بين الفرق ، المرجع السابق ، ص ١٩٩

(٥) ابن النديم ، الفهرست ، المرجع السابق ص ٢٥٥ .

## النجارية :

وهم اصحاب « الحسين بن محمد النجار » ، وقال : قالوا على نحو ما يذكر « الأشعري » ان أعمال الانسان مخلوقة لله وهم فاعلون لها، وانه لا يكون في ملك الله الا ما يريد ( ١ ) ، ومقالة « الأشعري » يفهم منها الجبرية الخالصة على الرغم من « الحسين النجاري » ينسب الفعل الى العبد .

ويشير الشهرستاني « الى ان النجار يثبت الكسب لثلاثين على النحو الذي يقول به « الأشعري » فالله هو « خالق أعمال العباد خيرها وشرها حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها ، واثبت تأثيرا للقُدرة الحادثة وسمى ذلك كسبا على حسب ما يثبته الأشعري » ( ٢ ) .

## الضرارية :

وهم اصحاب ضرار بن عمرو « حفص الفرد » وقد قال : ان افعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد مكتسبها حقيقة « ( ٣ ) ، فالتيار الجبري ينفي الاستطاعة من الانسان ويجعله مجبورا على الكفر والايمان ، بحيث تصبح المسؤولية جبرا لأن التكليف بالشرع هو جبر ايضا لأنه تكليف بما لا يطاق .

وقد استخدم الجبر في اسقاط المسؤولية عن الحكام كما حدث في عصر « بنى أمية » ولكن ينبغي أن نؤكد أن الجبريين أنفسهم لم يكونوا وراء هذا الاستخدام السياسي لمذهبهم .

فها هو « جهم بن صفوان » زعيم المذهب الجبري يخرج على الحاكم محملا اياه مسؤولية فعله ، ويقاتل في سبيل دفع الظلم حتى

---

( ١ ) الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ص ٣٤٠

( ٢ ) الشهرستاني ، الملل والنحل ، المرجع السابق ص ٨٩

( ٣ ) الشهرستاني ، المرجع السابق ، ص ٩١ ، الأشعري ، المرجع السابق

يقتل مع « الحارث بن سريح » بل لقد مضى « جهنم » على نحو ما يروى « الأشعري » يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ولو كان يرمى من الجبر اسقاط التكاليف لم يكن هناك معنى لأمر المضطر بمعروف ولا محل لنهي عن المنكر (١) ، فالاتجاه الجبرى لا ينبغى أن يتحمل مسؤولية الاستخدام السياسى لبعض أفكاره ، كما ينبغى ألا يتحمل مسؤولية ما اتجه اليه بعض المتطرفين من الشعراء من نفى المسؤولية بناء على نفى الاختيار ، على نحو ما نراه عند « أبى العلاء المعرى » فى بعض لزومياته حيث يقول :

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا  
ولكن بأمر سببته المقادر (٢)

وينتهى الى رفع الجزاء بقوله :

لا تمدحن أو تذمن امراء  
فيها فغير مقصو كمقصر (٣)

لا شك أنه من لوازم مذهب الجبر بطلان التكاليف الشرعية ، وانكار المسؤولية والعقاب ، « ولكن الجبرية لم يهدموا التكاليف ولم يلتزموا بذلك » (٤) .

ان الاتجار الجبرى ينسف اساس التكليف ومناط المسؤولية ، ولكنه يبقى على المسؤولية والتكليف باعتبارهما مشيئة الهية ، الأمر الذى يتعارض ولا شك مع العدل الالهى .

ونستطيع فى النهاية أن نقول أن الاتجاه الجبرى قد نفى القدرة الانسانية ، ولكنه أبقى التكليف والغى الحرية للعبد ، ولكنه أثبت

---

(١) محمود بركات ، مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى ، المرجع السابق

ص ١٢٨

(٢) أبو العلاء المعرى ، اللزوميات ، القاهرة ط ١٩١٥ ، ج ١ ص ٣٠٧

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٠٧

(٤) محمود بركات ، مشكلة الحرية ، المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

مسئولية أوفى القليل لم يتعرض لها بالانكار ، لا شك انه موقف يتسم بالتناقض ولكنه موقفهم على أى حال ، وهو موقف تبين لنا أهميته عند تقديم الفكر الإسلامى فى المسئولية على ضوء الكتاب والسنة .

وكان يعنينا أن نتوقف طويلا أمام هذا المذهب الذى ينكر الحرية ويثبت التكليف والمسئولية لولا أن المصادر لدينا لا تقدم سوى شذرات قليلة تعرض المذهب ولا تفصله ، ولا شك أن أصحاب الجبر الخالص كانوا قلة مطاردة لم تترك تراثا يعتمد فى تناول مذهبهم وأدلته ودفاعهم عنه بشىء من التفصيل .

وقد تحركت الأرضية الفكرية لتواجه العسف السياسى الذى افضى اليه الاتجاه الجبرى فكان مذهب المعتزلة ، وينبغى ونحن نتأمل الموقف الجبرى ألا ننسى أنهم كانوا يتحدثون عن الحرية النفسية وأعلنوا انتفاءها بينما استخدم الحكام فكرهم لالغاء الحرية السياسية .

## المطلب الثانى

### اتجاه الحرية

#### ( المعتزلة )

لا شك أن هناك أسبابا سياسية أدت الى وصول الاعتزال كمدرسة فكرية كلامية الى ما وصل اليه ، ولكن حديث المعتزلة عن حرية الارادة واثباتهم لها ليس جديدا ولا مستوردا ، فقضية الجبر والاختيار شغلت المسلمين منذ أخريات القرن الأول الهجرى ، والأمور كثيرة احتلت فى الصراع الدائر مساحة كبيرة استوعبت أهم العواصم الإسلامية فى «دمشق» و«المدينة» و«البصرة» وأسهم فيها رواة ومحدثون ودعاة وخلفاء وفلاسفة ومتكلمون وفقهاء (١) .

وفى مقدمة الصفوف وكطلائع للاتجاه المعتزلى نرى «معبود الجهنى» و«غيلان الدمشقى» .

أما « معبد الجهني » ( ٨٠ هـ ) فكان تابعيا محدثا قيل انه أول من دعا الى حرية الارادة « ولم يصلنا من آرائه شيء يذكر اللهم الا انه كان يتحدث في الاستطاعة والقدر . وكأنما كان ينكر فكرة القضاء المحتوم التي يقول بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم ويرتكب باسمها المحكومون ما يرتكبون من معاصي وآثام فدافع عن شرعية التقاليد وأنكر القدر الذي ينكر الاختيار ( ١ ) » أما « غيلان الدمشقي » و ١٠٥ هـ . فهو صاحب فرقة تنسب اليه وتسمى « الغيلانية » وعد من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، وقد أكد « غيلان الدمشقي » حرية الارادة وانتهى به الامر الى القتل بسبب ظروف أبعد ما تكون عن قوله بالحرية ، فقد كان الجو السياسي في عصره لا يرفض فكر « غيلان » بقدر ما كان يخشى ثورته وانتماءاته خاصة صلته باستاذة الحسن بن محمد ابن الحنفية « ( ٢ ) » .

والمعتزلة او القديرية ( ٣ ) ، يمكن تصنيفهم الى تيارات يجمع بينها القول بالاختيار ، فالانسان عندهم مختار له قدرة على الفعل والترك وهي قدرة مطلقة بدونها يصبح لا معنى للتكليف والمسئولية ولا يفهم بدونها الثواب والعقاب ، ولا نتصور الينابيع الفكرية لمذهب الحرية الا في القرآن والسنة وما وصل اليه المسلمون في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني . ويكفي أن نذكر دور بعض كبار الفقهاء في نشأة الاتجاه الاعتزالي لنعرف مدى أصالته .

فقد كان « الحسن البصري » ممن أيدوا اتجاه المعتزلة كما ذكر « ابن قتيبة » ( ٤ ) وغيره ، وإذا كان « الحسن البصري » قد رجع

---

( ١ ) المرجع السابق ص ٩٩١

( ٢ ) محمد عمارة ، مسلمون ثوار ، بيروت ١٩٧٤ ط ٢ ، ص ٥٥ وما بعدها ، وفيه عرض لحياته ، غيلان وثورته .

( ٣ ) انظر في عرض الآراء المختلفة لهم ، القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف المرجع السابق ص ٢٣٩ وما بعدها ، والمعرفة أصول المعتزلة ، راجع القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان . القاهرة ط ١ ، ١٩٦٥ ، خاصة الاصل الثاني ، العدل من ص ٣٢٣ - ٤٦٤

( ٤ ) ابن قنينة ، المعارف ، تحقيق د. ثروت عكاشة ، القاهرة ط ٢ ، ١٩٦٩

عن موافقة المعتزلة كما يشير مؤرخوه الا أن فقهه يقوم على الحرية ويعتمدها أساسا للمسئولية .

وأصول المعتزلة خمسة اذا افتقد الفكر أيا منها لا يعد معتزليا وهى التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والوعد والوعيد .

### العدل وحرية الارادة :

عدل الله هو الأصل الثانى بعد التوحيد عند المعتزلة أقاموا على أساسه فكرة الحرية ، فعدل الله ينفى عنه الظلم ومن الظلم تكليف الانسان بما لا يطاق وحسابه على ما أكره عليه ، لهذا كان الانسان فى رأى المعتزلة حرا مختارا مسؤولا عن أفعاله على الحقيقة وهى تصدر عنه وحده فالله ليس خالقا لأفعال العباد .

ويمكن تحديد النظرة المعتزلية فى موضوع الارادة على النحو التالى :

( ١ ) أنهم قد اتفقوا جميعا على أن أفعال الانسان غير مخلوقة لله ، وأن من قال : ان الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه (١) وذلك لأن هذه الافعال متعلقة بالانسان فلا يصح أن تتعلق بالذات الالهية لانه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولا لفاعلين ومقدورا لقادرين ، وأثرا لمؤثرين .

(ب) كما اتفقوا جميعا « على أن أفعال العباد من تصرفهم ... حادثة » من جهتهم (٢) ، وعلى أن الانسان منا «محدث فاعل» لما يصدر عنه من أفعال ، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها انما هو « الحدوث » ، أى أن جهة تعلق هذه الأفعال بفاعليها ليست « الكسب » بالمعنى « بالمعنى الذى تحدثت عنه

---

(١) القاضى عبد الجبار ، المغنى ٨ ، ص ٣ ، ٤٣

(٢) المرجع السابق ، ص ٣



الاشعرية ، ومن باب أولى ليست « الظرفية » أو المحلية « كما رأت ذلك الجبرية والمجبرة الخالص .

(ج) كما رأى المعتزلة أن العقلاء على اختلاف أحوالهم يعترفون بأن الفاعل المختار انما تأتى أفعاله « بحسب قصده ودواعيه » ، فهى فعله لافعل غيره حتى ولو كان هذا الغير هو الله سبحانه .

(د) ان المعتزلة على عكس الكثيرين الذين خاضوا فى هذا المبحث - قد رأوا أن وصف الانسان بأنه فاعل لأفعاله هذه انما هو وصف على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز (١) .

تلك هى الملامح العامة للمذهب الاعتزالى يتفق الجميع عليها وان اختلفوا فى التفاصيل والجزئيات ، وهم فى تحليلهم لفكرة الحرية يرتبطون بأهم الأصول الخمسة عندهم وهى العدل والتوحيد وهما أهم أصول المعتزلة حتى سموا بأهل العدل والتوحيد .

« وعدالة الله تقضى بأن يكون الانسان حرا وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة ولا أساس لشريعة أو تكليف . وماذا يجدى إرسال الرسل لمن لا حرية له فى متابعتهم والاستماع الى دعوتهم ؟ وكيف يؤمر شخص بأن يفعل والا يفعل وهو فاقد الارادة ، على أن حرية الارادة لا تقف عند أصل العدل بل تتصل أيضا بأصل التوحيد لأنه اذا كان للعبد ارادة وقدرة مستقلتان ، فكيف نوفق بينهما وبين ارادة الله وقدرته ، هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله ؟ وهل يفعل فى ملكه الا ما يريد ؟ وان رددنا كل شئ الى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب ؟ » .

أسئلة كثيرة طرحها المعتزلة وحاولوا الاجابة عليها اجابات تتفق فى الأصول وتتباعد فى التفاصيل .

وفى جانب المسؤولية يهمننا من تراث المعتزلة أمران هما : قولهم

---

(١) محمد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت ط ١٩٧٢ ،

بخلق الأفعال وقولهم بالتوليد وقد أضفى المعتزلة على هذين الأمرين أهمية خاصة وبحثوهما بحثا متعمقا إلى حد أن «القاضي عبد الجبار» خصص لكل منهما جزءا مستقلا في موسوعته «الغنى» فخص التوليد بالجزء التاسع وخص الجزء الثامن بالخلق وسماه «المخلوق» .

### خلق الأفعال :

أما في خلق الأفعال فقد ذهبوا إلى أن الله لم يخلق أفعال العباد . يقول « الشهرستاني » : اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرا ، مستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا . . . . . والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالما كما لو خلق العدل كان عادلا « (١) .

فالمعتزلة هنا لا ينسبون فعل العبد إلى الله لأن الله لا يفعل القبيح مطلقا ، وانتهى بعضهم إلى أن الله لا يوصف بالقدرة على المعاصي ، هكذا يقول « النظام » حيث يروى عنه « الشهرستاني » أنه زاد على القول بالقدرة خيرا وشرا قوله : « أن الله يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافا لأصحابه فانهم قضوا بأنه قادر » عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة (٢) « .

« واقد مضى المعتزلة - في جراءة وقوة نادرتين - يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثران على قدرة العبد وإرادته لأنه من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو إراداه معا ، أن الشيء يتحقق إذا ما وجدت دواعيه . وينتفى أي يبقى معدوما إذا ما انتفت ، فإذا كانت إرادة الإنسان جزءا من إرادة الله أو هي ، وإراد الله شيئا ولم يرده الإنسان . . . . . وجد الشيء وتحقق لأن الداعي إلى وجوده قد وجد ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضا لانتفاء الداعي إلى وجوده وهي إرادة الإنسان . هنا تمنع ولذا سمي المعتزلة هذا البرهان التمانع « (٣) .

---

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، المرجع السابق ، ص ٤٥

(٢) الشهرستاني ، المرجع السابق ، ص ٤٥

(٣) د. على سامي النشار ، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، المرجع

ولكن أى الأفعال تلك التى يخلقها الانسان وفق قدرة فيه واستطاعة له ؟ . يقسم المعتزلة الأفعال الى قسمين ، أفعال اختيارية ، وأفعال اضطرارية الاولى : هى التى يقصد اليها العبد عن علم واردة وهى أساس المسؤولية والجزاء ، والثانية : وهى الأفعال الاضطرارية التى تحدث من نفسها ولا ارادة للمرء فيها كالذار للاحراق والرعدة عند البرد وتلك لا مسؤولية فيها ولا عقاب عليها وعلى الرغم من ان المعتزلة سيثبتون للانسان قدرة مطلقة على خلق الأفعال ، الا انهم لا يثبتون عجزا من الخالق على خلق أفعال العباد ، فاذا تغاضينا عن رأى «النظام» فان اكثر المعتزلة قد ذهب الى أن البارى قادر على الظلم والجور ولكنه لا يفعله لأن ذلك لا يصدر الا عن نقص لا يجوز عليه (١) ، ويفسرق المعتزلة بين قدرة الله وارادته وقدرة الانسان وارادته فهما ليسا من جنس ما أقدر عليه العباد ، وان كان « أبو على الجبائى » وهو من شيوخ المعتزلة أثبت مقدرة الله على جنس ما أقدر عليه عباده لا نفس ما أقدر عليه عباده على نحو ما يروى « الأشعرى » (٢) .

ويفسر بعض الباحثين رأى المعتزلة على نحو يزيل التعارض بين قدرة الله وخلق الأفعال عند العباد بقوله : « ان قدرة الانسان ليست مستقلة من حيث أن الله هو الذى أقدرهم عليها وذلك لضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب ، فاثبات قدرة للانسان لا من حيث هو موجود وانما من حيث هو مكلف والدفاع عن حرية الانسان دفاع عن شرعية التكليف ونفى عيب الثواب والعقاب وتقرير كون الانسان فاعلا للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية .

نخلص من هذا الى ان المعتزلة قد ذهبوا الى مطلق المشيئة الالهية فى أصل التوحيد والى تقرير حرية الانسان فى أصل العدل لضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الواجبات الاخلاقية والشرعية ولا يعنى هذا التعارض بين أصل التوحيد والعدل وانما يعنى اختلاف مجال كل من

---

(١) د. أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ،

القاهرة ١٩٦٩ ص ١٦٠

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠

الميتافيزيقا والاخلاق أو بين أصول تتعلق بالاعتقاد وأصول تتصل بالعمل « (١) .

وأيا كان نصيب هذه المحاولة من التوفيق فهي تسيير على درب المعتزلة في إثبات الحرية ، وما يهمنا ليس تناسق المذهب الاعتزالي أو تناقضه . وإنما ما يهمنا هو هذا الجهد المبذول لتبقى للإنسان قدرة على خلق أفعاله تكفى من وجهة نظرنا لقيام المسؤولية ، وتكفى من وجهة نظر المعتزلة لتأكيد العدالة الكلية .

### الفعل المتولد :

اهتم المعتزلة بالتوليد لتفسير أسباب ونتائج الفعل الذى يصدر عن الإنسان من حيث الفاعلية والتأثير حتى يستحق الإنسان أن تنسب إليه الحرية والاختيار ، « وعلى ذلك لا نكون مخطئين إذا رأينا أن البحث فى التوليد والسبب الأساسى فى اهتمام المعتزلة بالفعل المتولد - كان لتحديد نطاق المسؤولية الإنسانية ، فالى أى مدى تمتد مسؤولية الإنسان عن أفعاله ؟ هل تشتمل على الأفعال المباشرة فقط بوصفها أفعالا صادرة عن مقصود الإنسان ودواعيه ، أم تمتد المسؤولية لتشمل تلك الأفعال التى تترتب على أفعال الإنسان أى تشتمل على المتولدات (٢) » .

ولا شك أن فكرة التولد معتزلية خالصة تتصل بمبدأ السببية ، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسؤولية وهناك تعريفات متعددة للتولد تكشف عن صعوبة الفكرة إلا أنه يمكن أيضاً بما أورده « التهانوى » فى « كشاف اصطلاحات الفنون » من تعريف فهو يذكر عن المعتزلة أنهم قالوا « الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشر ، وبوسط هو التوليد » (٢) .

---

(١) د. أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٦١

(٢) د. سامى نصر لطف ، الحرية المسؤولة فى الفكر الفلسفى الاسلامى ، بدون تاريخ ص ٣٠ والكتاب هو دراسة للتوليد عند القاضى عبد الجبار ، وانظر أيضاً المحيط بالتكليف ، المرجع السابق ص ٣٨٠ .

(٣) التهانوى ، كشاف اصطلاحات الفنون ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٧١ ، انظر فيه تعريفات متعددة للفعل المتولد .

فالفعل المباشر يتم بلا واسطة وليس هكذا المتولد والتفرقة بين المتولد والمباشر تتعلق أساسا بالقصد يوضح ذلك « الاسكافى » فى تعريفه للمباشر والمتولد من الفعل بقوله « كل فعل يتهيا وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيا الا بقصد ويحتاج كمر جزء منه الى تجديد عزم وارادة فهو خارج عن حد التولد وداخل فى حد المباشر » (١) .

وفى المثال الذى يضربه « ابو الهزيل العلاف » كشف عن صلة المتولد بفكرتى السببية ، والمسئولية ، فلو أن انسانا رمى بسهم ثم مات الرامى قبل وصول السهم الى المرمى ثم وصل السهم الى المرمى فألمه وقتله أنه يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى » (٢) وفى المثال بحث عن عمل القاتل والمقتول وعن سبب القتل وقد هاجم « ابن الراوندى » والأشاعرة فكرة التولد لدى المعتزلة من خلال هذا المثال وقالوا ان « أبى الهزيل » يجعل الميت يقصد الرامى - هو القاتل ويرد « الخياط » على ذلك بأن هذا القتل لا بد له من فاعل وتنزه الله عن ذلك ولا يمكن أن يكون السهم لأنه موات ليس بحى ولا قادر ولم يبق الا أن يكون محدثه هو الذى أطلق السهم » (٣) .

والحق أن رأى المعتزلة فى التوليد يعد مثالا لما وصلوا اليه من تحليل عميق للفعل الاختيارى وذلك من أجل تحديد مجال الحرية الانسانية .

فى المثال الذى ضربه « أبو الهزيل » ما يؤكد ما قلناه بعض الباحثين من أن انتساب تلك الأفعال الى فاعليها على وجه الحقيقة ومسئوليتهم عن نتائجها أمور تترتب على حال الفاعل حين يفعل (٤) .

---

(١) الاشعري ، مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨ . وعن أبى الهزيل يراجع على مصطفى

الغرابي : أبو الهزيل العلاف القاهرة ١٩٥٤ ط ٢

(٣) ابراهيم بيومى مذکور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٤) د. سامى نصر لطف ، الحرية المسؤولة ، المرجع السابق ص ٥٩ .

فحال الفاعل حين الفعل ايجابا وسلبا علما وجهلا تعتبر سندنا كبيرا فى نسبة الفاعلية والتاثير الى الانسان على أساس صحيح حتى يمكن تحديد مسئولية عن هذه الأفعال .

ويكفى للتدليل على قولنا بأن البحث فى التولد هو بحث فى المسئولية ، هذا الحديث الذى يورده « الأشعرى » وهو من خصوم المعتزلة يقول تحت عنوان « المتولد اذا بعد السبب » ، واختلفوا فى المتولد اذا بعد السبب : هل يكون هو المسبب الأول كالانسان يرمى نفسه فى نار اضرمها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره، أو يعترض سهما قد رمى به غيره لطفل حتى يدخل فيه ، فقال كثير من المثبتين للتولد : « الاحراق فعل لمن رمى بنفسه فى النار والقتل لمن وقع على الحديدة المنصوبة والقتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل » (١) .

والبحث فى التولد يؤكد أهمية الفعل بالنسبة للانسان فانه لا وجود لفاعل دون أفعال حتى قال البعض بأن فلسفة المعتزلة فى التوليد هى سبق للفلسفة الوجودية الحديثة فى فرعها المؤمن (٢) .

### خلاصة موقف المعتزلة :

وأيا ما كان الامر فيما انتهى اليه المعتزلة من آراء فحسبهم انهم اثبتوا للانسان حرية هى مناط التكليف ، وقد بذلوا جهدا فلسفيا ضخما ليقوموا نظرياتهم للمسئولية والجزاء ، وقد بذلوا جهدا فلسفيا ضخما ليقوموا نظرياتهم الكلامية على أسس من الكتاب والسنة بالاضافة الى أدلة عقلية كثيرة (٣) ، اخترعوها ، ورأوا فى انكار الحرية هدماء لكل بناء خلقى واخلاقا يعدل الله وجعل الوعد والوعيد والمسئولية والجزاء عبثا لا مبرر له (٤) .

---

(١) الأشعرى ، مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ج ٢ ص ٩٥

(٢) سامى نصر نطف ، المرجع السابق ص ٣٩٢ .

(٣) د. أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الاخلاقية ، المرجع السابق ص ١٦٥-

١٧٢ حيث يعرض الادلة السمعية والعقلية التى يستند اليها المعتزلة .

(٤) انظر فى نقد المعتزلة ، ابن تيمية دقائق التفسير ، تحقيق د. محمد

السيد الجلبند ، القاهرة ١٩٧٨ ج ٢ ، ص ٢٤٧ .

## المطلب الثالث

### الاتجاه التوفيقي

رأى كثير من المتكلمين - واغلبهم متكلمون فقهاء - أن القول بالجبر يعارض التكليف والمسئولية ، وإن القول بالحرية الانسانية المطلقة كما يقول المعتزلة فيه عدوان على قدرة الله وإرادته وحاولوا التوفيق بين المتعارضين .

### المدرسة الأشعرية

ولد « الأشعري » بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ وبدأ حياته معتزليا حيث درس المذهب على « الجبائي » رئيس معتزلة البصرة ، وألف في تأييدهم كتباً كثيرة ثم تحول عن مذهب الاعتزالي (١) ، ليصبح زعيم مدرسة كلامية سماها الكثيرون مدرسة أهل السنة ، وكان من أشد خصوم المعتزلة ، والأشعري في انتمائه الفقهي من أتباع الامام «أحمد بن حنبل» وسوف يلقي ذلك ضوءاً على بعض الآراء الكلامية عند الحنابلة .

وليس يعنينا كثيراً الظروف التي جعلت الأشعرية عقيدة أهل السنة كما يقال ، ولا مدى تمثيل ذلك للحقيقة وإن كنا نلمح أبعاداً سياسية وراء هذه التسمية .

ولا شك أن هناك صعوبة في تحليل رأى « الأشعري » في مسألة الإدارة ، وهو ما يهمنا هنا وذلك لسببين :

السبب الأول : اختلاف الباحثين حول تحديد موقع « الأشعري » حيث ينتهى الكثيرون بعد دراسة مذهبه إلى أنه جبرى .

=

وأيضاً لابن تيمية ، منهاج السنة فى نقض كلام الشيعة والقدريه ط ١٣٢٢ هـ ج ١ ، وهامش الجزء الرابع ص ٢ وما بعدها وهو كتاب موافقة صريح العقول لصحيح المنقول .

(١) د. حموده غرابية ، أبو الحسن الأشعري ، ط ١٩٧٣ ، ص ٦٠ وما بعدها وفيه حديث مفصل عن اعتزال الأشعري وأسباب تحوله عنه .

السبب الثانى : هو غموض فكرة « الأشعرى » الرئيسية فى مجال المسئولية ، وهى فكرة « الكسب » حتى قيل أخفى من كسب الاشعرى وصارت مثلاً .

وقد وصلنا من تراث الاشعرى «كتابان عالج فيهما مشكلة الارادة ورد على المعتزلة ، وهما « الابانه فى أصول الديانة » و كتاب « اللمع فى الرد على اهل الزيغ والبدع » .

وأفكار الاشعرى فى الارادة والأفعال تقوم على أمرين :

#### الأمر الأول :

عموم ارادة الله لتشمل كل ما يراد على الحقيقة ويعلل « الأشعرى » ذلك بقوله : « لأن الارادة اذا كانت من صفات الذات بالدلالة التى ذكرناها وجب أن تكون عامة فى كل ما يجوز أن يراد على حقيقته ... وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شىء حادث ، أو لا يجوز أن يخلق ما لا يريد . وقد قال الله تعالى : « فعال لما يريد » وأيضاً فانه لا يجوز أن يكون فى سلطان الله تعالى ما لا يريد لانه لو كان فى سلطان الله تعالى ما لا يريد لوجب أحد أمرين : اما اثبات سهو وغفلة أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريد فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون فى سلطانه ما لا يريد » (١) .

#### الأمر الثانى :

عموم قدرة الله . فكل الأفعال مخلوقة لله تعالى بخيرها وشرها وفى هذا يقول : « أن قال قائل : لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة



لله تعالى ؟ قيل له قلنا ذلك لأن الله تعالى قال : « والله خلقكم وما تعملون » (١) .

وانتهى « الأشعري » فى مذهبه الى تساوى الاضطراب والاختيار فى الفعل حتى فى المسؤولية والجزاء ، فقال بما يلى :

١ - « ان الله يفعل ما يشاء فيعاقب الأطفال بل ويعاقب على الذنب الكبير بالعقاب الصغير والعكس من غير اعتراض ، وهو عادل ان فعله » (٢) .

٢ - « جواز التكليف بما لا يطاق » .

واذا كان الامر كذلك فعلى اى اساس يقيم «الأشعري» المسؤولية والجزاء ؟ . لم يستطع « الأشعري » ان يدفع المسؤولية او يرفع الجزاء لأن ذلك يتعارض مع النصوص القرآنية الواضحة ، فقال بأن للعبد ارادة وقدره تتعلقان بفعله لا على وجه «التأثير» ، اى أن له قدرة ، ولكنها غير مؤثرة واختيارا لا يملك التنفيذ لما يختار .

« فالأشعري » يسلم بالاستطاعة التى قال بها المعتزلة ولكنها فى نظره شىء آخر غير الانسان لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائما ومعروف ان الانسان يكون مستطيعا احيانا وغير مستطيع احيانا لآخرى ، وهى عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة . ويوجد عند بالفعل . ولا يبقى زمانين كسائر الاعراض واذا كان البارئ جل شأنه خالق الافعال جميعها فماذا بقى للعبد ؟ . يجيب « الأشعري » بأن للعبد كسبه واختياره والكسب مجرد تعطى قدرة العبد وارادته بالفعل وهذا الفعل من صنع الله لأن قدرتنا لا تؤثر فى مقدورها مطلقا . وهى نفسها مخلوقة لله وكل ما فى الامر ان الله أجرى سنته بأن الله يخلق مع القدرة الحادثة للفعل الذى اراده العبد وقصد اليه . . . فان قيل

---

(١) الأشعري ، كتاب اللمع ، تحقيق د . حمودة غرابه ، القاهرة ط ١٩٧٥ ،

ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) الأشعري ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .

( ٢٣ - المسؤولية الجنائية )

علام يحاسب العبد أجاب «الأشعري» يحاسب على كسبه واختياره «(١)» .

تلك هي نظرية الكسب عند « الأشعري » وهي نظرية غامضة فهذه القدرة .القاصرة المصاحبة للفعل هي التي تسمى كسبا ، وهي قدرة غير فاعلة « وعلى هذا التصور يكون الانسان عند التكليف بالفعل أو الترك قبل الامتثال أو المخالفة ، غير قادر على الفعل أو الترك ، فيكون تكليفه بغير المقدور له . ولهذا فقد ذهب الى جواز التكليف بغير المقدور عقلا مخالفا في ذلك جمهوره الأصوليين « (٢) » .

وقد حاول بعض الأشاعرة المتأخرين اضافة لون من القدرة على كسب العبد ، فذهبوا الى ان الفعل اثر لقدرة الله وقدرة العبد ، وهو رأى معترض عليه لأنه يلزم عنه اجتماع مؤثرين على أثر وهو محال .

ويتقدم « الباقلاني » بعض الشيء ، فيجعل لقدرة العبد اثرا ، ان لم يكن في حدوث الأفعال - الذي هو من عمل الله - ففي تخصيص هذا الحدوث بجهة وأوضاع معينة من عملنا . وهو هنا يتوسع في نظرية الكسب وبذا يخرج الكسب من مجرد التعلق والاقتران بقدرة البارئ جل شأنه ويصبح عند « الباقلاني » شيئا من الفعل . وان كان محدود الأثر وفي هذا ابراز لشيء من الفاعلية في جانب الانسان . وتبرير لمسئوليته عما يفعل وان كان تبريرا ضئيلا (٣) .

والذي لا شك فيه هو ان فكرة الكسب عند « الأشعري » لم تفسح مكانا لحرية الارادة ، ولم تستطع من الوجهة الفكرية ان تهدم مذهب المعتزلة وان قدر للأشاعرة أن ينتصروا على المعتزلة سياسيا .

وفكرة الكسب في التحليل الدقيق ليست إلا الجبر ، فالقدرة غير المؤثرة هي والعجز سواء بسواء ، الأمر الذي جعل نسبة الجبر الى

---

(١) د . إبراهيم بيومي مذكور، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص ١١٧ ،

(٢) محمد الحسيني الحنفى ، أساس حق العقاب فى الفكر الاسلامى والفكر

الغربى ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، عدد مايو ١٩٧١ ص ٣٨٩ .

(٣) إبراهيم بيومي المذکور ، المرجع السابق ص ١١٩ .

فكر « الأشعري » صحيحة الى حد كبير (١) ، وقد تطورت المدرسة الأشعرية فى نظرتها للإرادة على ايدى تلاميذ «الأشعري» الكبار فاذا كان « الباقلانى » جعل قدرة العبد مؤثرة فى تخصيص الفعل أو فى وصف الأفعال الاختيارية فان « الرازى » يكاد يقترب من رأى المعتزلة فيثبت للقدرة اثرا هو الفعل ويخالف مذهبه ويتفق مع المعتزلة فى أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (٢) ، وإلى مثل ذلك يتجه مفكر أشعري آخر هو « سيف الدين الأمدى » (٣) ، وتكاد فكرة الكسب لا تبقى على حالتها الأولى الا عند المتأخرين من الأشاعرة امثال « عضد الدين الايجى » وغيره .

ومهما قلنا عن انتهاء « الأشعري » الى الجبر ، فان محاولاته هو وتلاميذه ليست فى النهاية الا جهدا لاثبات قدرة الله والتأكيد على مسئولية الانسان . فمنذ البداية لم يتعرضوا للمسئولية بالنفى والانكار ولكنهم حاولوا ايجاد أساس عقلى لها يسند وجودها الشرعى ، وسواء حالفهم التوفيق ام لا فحسبهم - وحسبنا منهم - أنهم لم يستطيعوا القول بانسان غير مسئول .

### أبو منصور الماتريدى وحرية الإرادة

من الصعب علينا تجاهل « الماتريدى » وقد وقف وقفة مطولة ازاء مشكلة حرية الإرادة ، والانسان عنده « فاعل على الحقيقة ويعلم كل واحد منا انه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب وفى القرآن الكريم آيات تؤيد ذلك فكل الأفعال الاختيارية للانسان تجتمع عليها قدرتان

---

(١) قال بذلك عدد كبير من الباحثين وعلى سبيل المثال :

أ - محمود قاسم ، مناهج الأدلة ص ١١١ وما بعدها .

ب - د. مذكور ، المرجع السابق ص ١٨٨ ، حيث يصرح بأنها تتعارض مع مبدأ المسئولية .

ج - محمد الحسينى الحنفى ، أساس العقاب ، المرجع السابق ص ٣٨٩ ،

حيث يصرح بأن الفكر الأشعري جبرى .

(٢) د. فتح الله خلف ، فلاسفة الاسلام ، الاسكندرية ، ط ١٩٧٩ ص ٣٧٥ .

(٣) الأمدى ، غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ،

قدرة الرب الخالق وقدرة العبد الفاعل والكسب عنده هو القصد والاختيار فهو فعل ايجابى (١) ، سابق على الفعل ويختلف عن الكسب « الأشعرى » الذى هو مصاحبة ومقارنة ، والقصد هو أساس المسؤولية عند « الماتريدى » ، فالإنسان يسأل بناء على قصده والفعل فى ذاته لا يستوجب العقاب والثواب مستدلا على ذلك بأن فقد القصد يرفع عنه المسؤولية كالصبي والنائم .

ولابد مع القصد من قدرة على الفعل وهى ما يسمى بالاستطاعة وهى عند « الماتريدى » ضربان : ممكنه وهى سلامة الأسباب والآلات والجوارح ولا بد أن تتوافر قبل الفعل ولا تكليف بدونها ، وهناك استطاعة ميسرة وهى القدرة الحادثة التى تمكن الإنسان من الفعل فهى مقارنة للفعل وهى أيضا متجددة فلكل فعل قدرته ، فهو يقترب من المعتزلة حيناً وحيناً يقترب من الأشاعرة ، ولكنه يرفض رأى الأشاعرة فى التكليف بما لا يطاق لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة (٢) .

ورأى « الماتريدى » دليل جديد على الصعوبات التى واجهتها فكرة الكسب لدى العقليين والنقليين على السواء ، وإذا كنا نستطيع نسبة الماتريدية الى المدارس الوسطية فإن « الأشعرى » وفكره ليس الا مدرسة جبرية .

حقيقة هو لم ينكر المسؤولية ويستبعدا ولكنه تجاهلها فى نظرية « الكسب من أجل اطلاق المشيئة الالهية وتعظيما لله » (٣) . وأن نظريته فى التكليف بما لا يطاق تبعده عن أى تصنيف مع المتوسطين بين الجبر والاختيار (٤) .

---

(١) د. أبو اليزيد العجمي ، الوجهة الاخلاقية للتصوف فى القرن الثالث الهجرى رسالة ماجستير ، حيث ينسب الى الماتريدى ، اتفاقه مع الأشعرى فى القول بالقدرة بلا فاعلية ، انظر ص ٢٤٣ .

(٢) د. ابراهيم بيومى مذكور ، الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق ، وقد نقلنا عنه بتصرف ، ص ١٢٣ - ١٢٥ .

(٣) د. احمد محمود صبحى ، فى علم الكلام ، الاسكندرية ١٩٦٩ من ٢٠٨ .

## المبحث الثالث

### \* أساس المسؤولية عند المتصوفة \*

التصوف الاسلامى جزء من الفلسفة الاسلامية بالمعنى الواسع ، وهو على اهميته لم يلق العناية الكافية كدراسة منهجية الا خلال القرن العشرين . ومن الصعب علينا ان نتصور المتصوفة بعيدين عن الصراع الدائر حول اساس المسؤولية ، سواء لدى الفلاسفة او عند المتكلمين ، خاصة وان من بين المتصوفة من بلغ فى الفلسفة مرتبة مرموقة او كان عالما كلاميا له وزن ورأى ، والحرية كمفهوم لها عند المتصوفة معنى خاص على غير ما افناه عند غيرهم وليس ذلك بغريب فقد استقل الصوفية بمصطلحاتهم ومقاماتهم ، ولا يمكن فهم افكارهم الفهم السليم الا عرفنا المقصود من مصطلحاتهم .

### « المطلب الاول »

#### الصوفية والمسؤولية الانسانية

لقد اتهم الصوفية - خطأ - بأنهم يسقطون المسؤولية ، وهو موقف لو ثبت عليهم لا بتعد بهم عن منطقة الايمان .

« فى القرن الثالث الهجرى حاول بعض المتصوفة ان يفهم الدين فهما خاصا فينفذ كما يزعم الى باطنه ، ولا يقف عند ظاهره ويرى ان ما انتهى اليه الفقهاء من احكام ليس مجرد رسوم واطراح لا حياة فيها ولا روحانية هى ظاهر الشرع او الشريعة . اما الباطن فهو يكشف عن معانى الغيب وما يلقى فى القلب القاء . وما ينتهى اليه المتصوفة فى تأملاتهم ومناجاتهم لربهم هو على الباطن او الحقيقة يقول « رويم البغدادى » . ( ٣٠٣ هـ ) كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعت هذه الطائفة ( المتصوفة ) على الحقائق . طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع

وهم طالبوا انفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق وهذا ما سماه ابو العلا عفيفى « ثورة الصوفية على الفقه » (١) .

هنا فرق بعض الصوفية بين الشريعة والحقيقة وجعلوا لدين الله ظاهرا يعمل الناس على مقتضاه وباطنا يستغل الصوفى بمعرفته لا يتاح لأحد سواه ، وكما يقول - الدكتور ابراهيم مذكور فان تغيب الباطن على الظاهر يؤدى الى الغاء التكليف والقضاء على مبدأ المسؤولية لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام ، وانما يعولون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتدبر وتأمل . يفهمون النصوص الدينية كلها فهما يكاد يهدم الاحكام جميعها . . . . . وذهب الزمزيون من المتصوفة الى ان شعائر الدين امور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة وليس للظاهر وزن ، انما الوزن كله لاعمال القلب والباطن ولا يغير المتصوف فى شىء ان يسقط أعمال الظاهر اسقاطا تاما . وعرف الملامية بتعمدهم الظهور أمام الناس بمظهر منزه لشرع اجتليا للذم واللامة لأن الطاعة سر بين العبد وربّه وقد يكون هذا ترقيا فى العبادة وسموا فى تصويرها ولكن يمكن ان يتخذ ذريعة لتترك الفرائض وارتكاب الاثام وهذا ما حدث فعلا . ووقع فيه بعض ادعياء الصوفية ، وارتكبا ما سولته لهم نفوسهم من رذائل وشور استتروا تحت اسم « السكر والغيبة لاتيان ما حرّمه الله » (٢) .

والحقيقة فان هذا الموقف من بعض الصوفية وان كان يسقط المسؤولية الا انه لا يمكن اعتباره الموقف العام للصوفية ، فهذا هو « أبو القاسم الجنيد » - من شيوخ الصوفية الكبار ويضعه « السلمى » فى مقدمة الطبقة الثانية يقول لرجل ذكر المعرفة ، فقال « أهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى الى الله تعالى

---

(١) د. ابراهيم بيومى مذكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ، ص ٩٣٨ ، د. أبو العلا عفيفى ، المتصوف والثورة الروحية فى الاسلام ، القاهرة سنة ١٩٦٣ ص ١١١ - ١١٥ .

(٢) د. ابراهيم بيومى مذكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ ، وايضا ما اشار اليه من مراجع .

فقال « الجنيد » ان هذا قول قوم تكلموا باسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة « (١) » .

وهذا هو « الفضيل بن عياض » يقول فى قول الله تعالى فى سورة الأنبياء « ان فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين » انهم هم الذين يحافظون على الصلوات الخمس « (٢) » .

ويرفض « الحارث المحاسبى » ان يقيم الصوفى ورعه بترك الواجب فيقول « لا ينبغى أن يطلب العبد الورع لتضييع الواجب » (٣) .

وقد قال « سهل بن عبد الله التستري » فى معنى التصوف انه « انقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق » (٤) .

فالصوفية لم يسقطوا المسؤولية ولكنهم رأوا حقيقتها فى ترك المذات والتوجه نحو الذات .

وهم لم « ينظروا الى قضية المسؤولية من نفس زاوية علماء الكلام ولذا لم يجدوا غضاضة من أن يكون كل شئ لله ، وأن يكون للانسان جزء من فعله يتحمل به المسؤولية . ذلك أن الفعل يمكن أن يسند الى الله والى الانسان باعتبارين ، علما بأنهم يفهمون أن ارادة الانسان لا وزن لها اذا قورنت بالارادة الالهية ويرون أن اثبات قدرة الانسان لا يتعارض مع قدرة الله ولا ينقص منها . اذ لا يمنع أن تكون من قدرة الله أن يخلق للانسان قدرة واستطاعة بهما يتحمل المسؤولية » (٥) .

---

(١) « أبو عبد الرحمن السلمى » ، طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين

شربية ، القاهرة ط ٢ ١٩٦٩ ص ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٤) د. محمد كمال جعفر ، من التراث الصوفى « سهل بن عبد الله

التستري ، ج ١ ، القاهرة ١٩٧٤ ص ٤١١ .

(٥) د. « بو اليزيد العجمى » ، الوجهة الاخلاقية للتصوف « المرجع السابق

ص ٢٥٩ مطبوع استنسل .

وقد استخدم « التستري » الاستطاعة على نحو يكشف مدى اهتمامه بمسئولية الانسان عن افعاله « وقد انفرد بين الصوفية برأى خاص فى « الاستطاعة الانسانية » حيث يرى أن هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعه وبعده وهو موقف يخالف الصوفية حيث يشير « الكلاباذى » فى « التعرف على مذهب أهل التصوف » الى أن الصوفية يرون أن استطاعة الانسان وقدرته انما تخلق وتوجد لحظة الفعل تماما لا قبله ولا بعده « (١) » .

وبعد أن يحلل الدكتور « محمد كمال جعفر » فكرة الاستطاعة عند التستري تحليلا عميقا يقول « أن التستري لم يدافع عن فكرة الاستطاعة الا ليبرر بها مسئولية الانسان خصوصا تلك الاستطاعة التى تسبق الفعل أو تتبعه . فالانسان مسئول قبل الفعل من حيث استطاعته الفعلية التى تمكنه من ادراك واجبه نحو ربه وهو كذلك مسئول بعد تمام الفعل من حيث القدرة على الشكر اذا كان العمل من اعمال الطاعة أو التوبة والاستغفار اذا لم يكن ذلك » (٢) .

واثبت مسئولية الانسان عند « التستري » لا تدفعه الى اثبات الحرية المطلقة له على النحو الذى تقول به المعتزلة بل انه يهاجمهم لانكارهم فاعلية وشمول القدرة الالهية . وهو موقف طبيعى من الصوفى الذى يؤثر الله على كل شىء كما يقول « ذو النون المصرى » واثير الله على كل شىء كموقف صوفى عام ليس معناه الهروب من المسئولية ذلك ان ارادة الانسان حين تقف مستسلمة بين يدي الله سبحانه فان هذا لا يعنى الجبرية ان هذا الاستسلام ليس الا تخليا عن الارادة الانسانية بعد تصحيح اتجاهها وذلك بتكييفها وفق مقتضيات الآداب ، أى أنها استسلام اختياري، فاذا قال الصوفى لا أريد الا ما يريد مشيرا الى الله سبحانه فليس معناه انه يلغى ارادته هو ولكنه ينسق ارادته مع ارادة الله سبحانه . . . والارادة التى تصحح نفسها هى مسئولية عن عملها مسئولية خلقية » (٣) .

---

(١) د . « محمد كمال جعفر » التراث الصوفى ، المرجع السابق ص ٢٥٤ -

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٦ .

(٣) د . « أبو اليزيد العجمى » ، المرجع السابق ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .



وهذا الموقف السلوكى الروحى لا علاقة له بالموقف العلقى الذى يتخذه الجبريون الذين ينكرون نظريا أن يكون للانسان اختيار أو حول . . . . أن النقطة الاساسية التى أراد الصوفية أن يوجهوا إليها الانظار فى آرائهم فى القدر والاستطاعة هى شد الانسان إلى الله والزامه اللوذ به .

وضمن عدم استبداد الانسان وتمرده بالاعتماد على طاقته وقبدرته وحدهما دون أن يرشدهما هدى الهى « (١) » .

خلاصة القول بأن الصوفية لم تهدم التكليف الشرعية ولم تسقط المسئولية وقد قال « أبو سعيد الخراز » كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل (٢) ويصرح « السرى السقطى » بأن المسئولية قائمة وان شرطها العقل فقد قل عندما سئل عن العقل « ما قامت به الحجة على مأمور ومنهى » (٣) .

واذا كان هذا هو موقف « الصوفية » من التكليف والمسئولية فما هو موقفهم من الحرية وما هو مفهومهم لها ؟

لا شك أن القول بمسئولية الانسان يسبقه التسليم بحرية الإرادة . فهى مسلمة الاخلاق الاساسية فهل قال المتصوفة بالجبر أو أنهم ناصروا حرية الانسان ؟

### « المطلب الثانى »

#### مفهوم الحرية عند المتصوفة

فى البداية ينبغى التاكيد على اهمية المسئولية فى تراث الصوفية بل ان الاتجاه الذى اسقط التكليف لم يسقطه انكارا لحرية الإرادة بل

---

(١) د « محمد كمال جعفر » ، التصوف طريقا وتجربة ، ومذهبا . القاهرة

١٩٧٨م ص ٢٨٠ .

(٢) « أبو عبد الرحمن السلمى » طبقات الصوفية ، المرجع السابق ص ٢٣٧ .

لان الصوفى غير مخاطب بالشرع الظاهر فاساس اسقاط التكليف عندهم امتناع الخطاب لا غياب الارادة .

وغالبية المتصوفة يرفضون غياب الشريعة لحساب الحقيقة « فالجنيد » شيخ متصوفة بغداد فى زمانه يقول « مذهبنا هنا مقيد بالكتاب والسنة » (١) .

« والنصرى أباذ » يقول « اصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع » (٢) .

والصوفية كانوا فقهاء اكثر منهم متكلمين « فالحسن البصرى » كان من كبار الفقهاء وعاصر من الصحابة عددا كبيرا وكان زاهدا عصره « (٣) وكان الجنيد فقيها على مذهب أبى ثور والشيخ عبد القادر الجيللى كان من الحنابلة (٤) هذا ومكانه « سفيان الثورى » معروفة فقد دعى « بأمير المؤمنين فى الحديث » وكان أفقه الناس ونذكر « داود بن نصير الطائفى » وقد اعتبر أول الزهاد الرسميين تلميذ أبى حنيفة والفارس المجلى فى حلقاته (٥) ، وهؤلاء مجرد أمثله تؤكد ان الصوفية كانوا فقهاء فى الشريعة وموقفهم من الارادة ينطلق من الفقه ثم يتدرج معهم فى مقاماتهم حتى يصبح موقفا متميزا بدايته حرية الارادة وغايته ارادة الحرية .

### « الصوفية والجبر »

لقد قيل ان أهم سمات الحياة الروحية فى الاسلام عقيدة الجبر

---

(١) « القشيري » ، الرسالة القشيرية .

(٢) المرجع السابق ص

(٣) د . « على سامى النشار » ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ط ١٩٨٠ .

ج ٣ ص ١٢٨ وما بعدها .

(٤) د . كامل مصطفى الشبيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، ط ١٩٦٢ ،

ص ١١ .

(٥) د . على سامى النشار ، المرجع السابق ص ٢٤٨ .

وهى عقيدة الصوفية جميعا على اختلاف مشاربهم ومنازعهم (١) .  
ويقول باحث آخر ان عبارات الصوفية فى مقامى «التوحيـد  
والتوكل وغيرهما صريحة فى الجبر وهم فى ذلك اصرح من الاشاعرة،  
انهم لا يثبتون للعبد كسبا من حيث ان اول مقامات المريد ان يكون  
المريد بلا ارادة» (٢) .

وقد اتهم « ابن تيميه وابن الجوزى » الصوفية بانهم جبريون  
جهميون حيث ينفى الصوفية - مثل الجهمية - القدرة والاستطاعة (٣)  
والذى نراه ان الصوفية لا يعرفون الجبر بالمعنى الفلسفى ..  
والكلامى ولا ينكرون فاعلية الانسان وقدرته على التأثير .

يقول « ابو بكر محمد الكلاباذى » عن الصوفية انهم اجمعوا  
ان لهم افعالا واكتسابا على الحقيقة هم بها مثابون ، وعليها معاقبون  
ولذا جاء الأمر والنهى وعليه ورد الوعد والوعيد .

ويقول ايضا « واجمعوا انهم مختارون لاكتسابهم مريدون له  
وليسوا بمجبولين عليه ولا مستكرهين له ، ومعنى قولنا : مختارون ان  
الله تعالى خلق لنا اختيارا فانتهى الاكراه فيها .

قال « الحسن بن على رضى الله عنهما » : « ان الله تعالى لا يطاع  
باكراه . ولا يعصى بغلبة ولم يهمل العباد من المملكة . وقال « سهل »  
ابن عبد الله : ان الله تعالى لم يقو الابرار بالجبر انما قواهم باليقين ،  
وقال بعض الكبراء : من لم يؤمن بالقدر فقد كفر . ومن احال المعاصى  
على الله فقد فجر » (٤) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

(٢) « أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الاخلاقية ، المرجع السابق ص ٢٢٢

وهو يعود ليفهم الحرية بالمعنى الصوفى .

(٣) د. أحمد محمود صبحى ، المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٤) « الكلاباذى » التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق د. عبد الحليم محمود

وآخر ، ط ١٩٦٠ ص ٤٨ .

هذا هو موقف الصوفية من القدرة والاستطاعة فهم يثبتونهما ويرفضون الجبر ، او كما قال « التستري » ان الله لم يقو الابرار بالجبر إنما قواهم باليقين وهذا يعنى أن وصول الصوفى الى مقاماته جاء عن اختيار واردة وصبر ومجاهدة ولو تصورنا الجبر بالمعنى الفلسفى سمة للحياة الروحية الاسلامية لا نتفت قيمة التصوف ذاته وأصبح الوصول الى مقاماتهم اجبارا وقد نفى « الكلاباذى » الجبر عن الصوفية من واقع مواقفهم وقال : لا يكون الجبر الا بين المتنعين وهو أن يأمر الأمر ويمتنع المأمور فيجبره الأمر عليه ومعنى الاجبار أن يستكره الفاعل على اتیان فعل هو له كاره ولغيره مؤثر فيختار الجبر اتیان ما يكره ، ويترك الذى يحبه ولولا اكراهه له واجباره اياه لفعل المتروك وترك المعفول ، ولم نجد هذه الصفة فى اكتسابهم الايمان والكفر والطاعة والمعصية بل اختار المؤمن الايمان واحبه واستحسنه .. وأراده وآثره على ضده وكره الكفر وأبغضه واستقبحه ولم يرده وآثر عليه ضده (١) .

فلماذا نحاكم الصوفية على اصول الاشاعرة ، وننتهمهم بالجبر والتناقض ولا نحتكم الى اصولهم التى تثبت للانسان استطاعة هى فى مواجهة الله منه واليه ، كل ما فى الأمر أن الصوفية أوغلوا فى الطاعة دون أن ينكروا القدرة والاستطاعة .

ولأنهم أوغلوا فى الطاعة ، فقد اجمعوا انهم لا يتنفسون نفسا ولا يطرّفون طرفة ولا يتحركون حركة الا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم .

#### مفهوم الحرية عند الصوفية : -

ولأن الصوفية أوغلوا فى الطاعة أصبحت حريتهم هى كمال العبودية وهى مرتبة يصلون اليها لا بارادة التخلّى ، وإنما بفضل التجلى ذلك أن الله لا يطاع باكراه ولا يعصى بغلبة .

ولكن هل معنى ذلك أن الحرية لدى المتصوفة ليست وصفا للارادة الانسانية ولكنها مقام يسعون الى بلوغه ؟ انها ليست مسئلة يفترض

وجودها ليتسنى بها قيام الاخلاق ولكنها غاية يسعون الى تحقيقها وقيمة  
تحدد موقف الانسان ازاء الله والعالم والنفوس. هذا ما يقوله البعض (١)  
ونحن نرى فيه خلطا بين بداية الطريق الصوفى وغايته .

فالطريق الصوفى يبدأ بالتكليف الذى شرطه العقل وعندهم  
«لا مقام لعبد تسقط معه آداب الشريعة: من اباحة ما حظر الله او تحليل  
ما حرم الله او تحريم ما أحل الله . او سقوط فرض من غير عذر ولا علة  
والعذر والعلة ما أجمع عليه المسلمون وجاءت به الشريعة » (٢) .

وقد قال « أبو يزيد البسطمى » « لو نظرتم الى رجل أعطى  
الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه  
عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة » (٣) .

وقد قلنا ان للصوفية موقفا متميزا من الحرية بدايته حرية الارادة  
وغايته ارادة الحرية او بتعبير أدق تحرر الارادة ، أما ان موقفهم يبدأ  
من حرية الارادة فذلك لأنه يبدأ بالتكليف فقد أجمعوا على ان جميع  
ما فرض له الله فى كتابه وأوجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض  
واجب وحتم لازم على جميع العقلاء البالغين لا يجوز التخلف عنه  
ولا التفريط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس من صديق وولى  
وعارف وان بلغ أعلى المراتب وأعلى الدرجات وأشرف المقامات وأرفع  
المنازل (٤) .

فهم هنا يقيمون المسئولية على اهلية التكليف وشرطها البلوغ  
والعقل اذ البلوغ هو تمام العقل الذى هو مناط القدرة على فهم خطاب  
التكليف .

ولكن حرية الارادة عند المتصوفة وان كانت هى أساس التكليف

---

(١) د. أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الأخلاقية ص ٢٤٠ .

(٢) « الكلاباذى » ، المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٣) المرجع السابق ، هامش ص ٥٩ .

والمسئولية فهي ليست حرية استواء لا تكثرث بالطاعة والمعصية أو  
أو الإيمان والكفر .

انها حرية غايتها كمال العبودية حين تتحرر من الخلق فى طريقها  
نحو الحق . خلاصة قولنا فى الحرية عند الصوفية ، ان القدرة عليها  
موجودة ولكنها محدودة وان الاختيار فيها محقق وليس بمطلق فلا جبر  
ولا جبرية وانما حرية تنطلق من التكليف وتتعلق بالطاعة والصوفية  
امام التكليف يؤكدون الحرية ويثبتون الاختيار وفى مقام الطاعة  
لا يبحثون عن حرية أو اختيار وانما يختارون ما يريد الله ويختار حيث  
الرضا كما يقول الجنيد هو ترك الاختيار (١) .

## الفصل الثانى

### اساس المسئولية فى الفقه الاسلامى

سوف يتسع مفهومنا للفقه الاسلامى فى هذا الفصل ليستوعب مواقف الفقهاء وآراء الأصوليين وأحكام المذاهب الفقهية ، على أن ينحصر جهدنا فى المواقف والآراء والأحكام التى تتعلق بفكرة الحرية وأساس المسئولية .

ولا ينبغى الاعتقاد بأن الفقهاء كانوا بعيدين عن الجدل الدائر فى عصرهم حول حرية الإرادة ، « فالأوزاعى » فقيه الشام هو الذى أفتى بقتل « غيلان الدمشقى » ، وكان « غيلان » يقول بالقدر ثم أمسك فى عصر « عمر بن عبد العزيز » ثم عاد الى القول به مرة أخرى على عهد « هشام » وقطعت يده ثم قتل ( ١ ) .

والامام « أبو حنيفة » يدخل فيما ثار فى عصره من جدل حول اثبات وجود الله والنبوات والإرادة ، ويعرض الخوارزمى « فى مفيد العلوم » لموقف الامام « أبى حنيفة » عندما جاء رجل يسأل : ما الدليل على الصانع ؟ وتأتى الاجابة موضحة عما بلغه الامام الأعظم من علم بأحوال عصره وما طرحت فيه من أفكار مستجلبة أو محلية .

والى مثل ذلك ينحو « الشافعى » عندما دخل فى حوار مع عدد من الزنادقة فى طريق غزة - انتهى بإيمان من حاورهم الشافعى « ( ٢ )

« وابن حنبل » - الفقيه المتشدد فى البعد عن التأويل - له أيضاً موقفه ، فهناك آيات اشتبهت على الجهمية واحتجوا بها على « أحمد ابن حنبل » بأنهن من المتشابه ، ففسر الامام أحمد هذه الآيات بما أزال

---

( ١ ) الشاطبى ، الاعتصام ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ج ١ ص ٦٤ .

( ٢ ) د . يحيى هاشم فرغل ، الأسس المنهجية ، لبناء العقيدة الاسلامية ،

القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

الاشتباه عنها (١) ، فالفقهاء اذن تبادلوا التأثير والتأثر مع عصرهم ، وكان رأيهم فى هذه المواقف الدقيقة وتلك اللحظات الحرجة فى التاريخ الاسلامى يكاد يمثل العواصم من القواصم ، ولم تكن مواقفهم مجرد حوار عقلى تجريدى بل كان له اثره فى آرائهم الاصولية ودوره فيما قالوا به من احكام فقهية (٢) ، ونحن حين ندرس المواقف والآراء والاحكام لدى هؤلاء الاعلام دون أن نفصل بينها ، وانما نهدف الى التصوير الامين لموقف الفقهاء من مسالتي الحرية والمسئولية وسوف نعالج موضوعنا فى مبحثين :

المبحث الاول : مواقف الفقهاء من حرية الارادة .

المبحث الثانى : احكام المسئولية فى فروع الفقه الاسلامى .



# المبحث الأول

## مواقف الفقهاء من حرية الإرادة

وسوف نعرض لمواقف الأئمة الأربعة وغيرهم من قضية الحرية ومسألة الإرادة وعمدتنا في ذلك مواقفهم التاريخية - الثابتة - وآراؤهم الأصولية المحققة .

### المطلب الأول

#### الامام أبو حنيفة ومشكلة الحرية

لا شك أن القضية كانت مثارة في عصر « أبي حنيفة » وخاصة أن ابن النديم ينسب له كتاب الرد على القدرية « ويرى « البغدادي » في « أصول الدين » و « بروكلمان » ، في « تاريخ الأدب العربي » أن الرد على القدرية هو نفسه كتاب « الفقه الأكبر » لأبي حنيفة النعمان ، ولا يعنينا كثيرا عرض الخلاف الذي دار بين الباحثين حول صحة نسب عدد من المؤلفات الكلامية إلى أبي حنيفة ( ١ ) .

والامام الأعظم كان يسعى لأن يلتزم موقفا في هذه القضية فقد حكى « ابن بطال » في شرح البخاري عن أبي حنيفة أنه قال لقيت : « عطاء بن رباح » بمكة فسألته عن شيء ، فقال : من أين أنت ؟ قلت : من أهل الكوفة ، قال : أهل القرية الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ؟ قلت : نعم ، قال : من أي الأصناف أنت ؟ قلت : ممن لا يسب السلف

---

(١) راجع في ذلك :

أ - د. يحيى هاشم فرغل نشأة الآراء والمذاهب الكلامية ، المرجع السابق

ص ٢٣٠ - ٢٣٣ .

ب - د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١

ص ٢٥٧ - ٢٥٩ .

ج - محمد أبو زهرة ، أبو حنيفة ط ١٩٥٥ ص ١٦٦ - ١٦٨ .

( ٢٤ - المسؤولية الجنائية )

ويؤمن بالقدر ولا يكفر احدا بذنب ، فقال « عطاء » : عزمت فالزم (١) .

وقد احس الامام الاعظم بخطورة المسألة ولكم تمنى الا يخوض الناس فيها ، فقال : هذه مسألة استعصبت على الناس فأنى «يطبقونها» هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فان وجد مفتاحها علم ما فيها . ولم يفتح الا بمخبر من الله يأتى بما عنده - ويأتى ببينة وبرهان (٢)

وقد ارغم القديرون الامام الاعظم على الدخول فى هذه المسألة ، ولقد قال لقوم جاءوا يناقشونه فى القدر : « أما علمتم ان الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس . كلما ازداد نظرا ازداد حيرة ، ولكنهم لا يقفون معه عند هذا الحد بل يحملونه على أن يتكلم فى التوفيق بين القضاء والعدل وكيف يقضى الله الأمور كلها . ويجرى على مقتضى قدره وقضائه ، ويحاسب الناس على ما يجيء على أيديهم من عمل ، فيقولون له : « هل يسع احدا من المخلوقين أن يجرى فى ملك الله ، ما لم يقض ؟ قال : لا ، الا أن القضاء على وجهين منه أمر ، والآخر قدرة ، فاما القدرة فانه لا يقضى عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به . بل نهى عنه ، والأمر أمران أمر الكينونة ، اذا أمر شيئا كان ، وهو على غير أمر الوحي » وهذا - كما يقول فضيلة الشيخ « أبو زهرة » - تقسيم حسن محكم من « أبى حنيفة » فهو يفصل القضاء على القدر فيجعل القضاء ما حكم الله به مما جاء فى الوحي الالهى ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور فى الأزل ، ويقسم الأمر الى قسمين ، أمر تكون وايجاد ، وأمر تكليف وايجاب ، والأول تسير الأعمال على مقتضاه ، والثانى يسير الجزاء فى الآخرة على أساسه . ولكن هنا مسألة : وهى : اتفق الطاعة والعصيان بمشيئة العبد أو مشيئة الرب ، فان كان العصيان بمشيئة العبد فهل ارادة الرب ، وهل تتخالف الارادة والأمر . هذه هى المعضلة ؟ يجيب أبو حنيفة عن هذه المسألة اجابة مشتقة من طاقة المعرفة الانسانية المشاهدة ومن اوصاف الجلال والكمال التى تليق بذات الله ، وكمال

---

(١) الشاطبى ، الاعتصام ، القاهرة بدون تاريخ ج ١ ص ٦٠ .

(٢) د . على سامى النشار ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

قدرته وشمول علمه . فيقول : وانى أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط ، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون . ولا أراد منهم ما لا يعلمون ولا عاقبهم بما لم يعملوا ولا سألهم عما لم يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما نحن فيه . (١) ، هذا ما يقوله الامام الأعظم فى هذه المعضلة فى حديث له مع « يوسف بن خالد السمى » عندما أقبل عليه من البصرة يسأله فى القدر ، وهو موقف يكشف رأى الامام من حرية الارادة فهو يعطى للارادة الانسانية حريتها لأنه هو الأمر المحسوس وغيره ليس بملموس . وهو يعطى الله ما يليق به (٢) .

ولكن هل معنى ذلك أن الامام الأعظم ينتمى الى رأى الأشعرى ويقول بالكسب ، هكذا يرى الدكتور على سامى النشار (٣) .

وهذا ما نخالفه فيه تماما :

فالأشعرى يثبت للانسان قدرة غير حقيقية او هى مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة ، « والامام أبو حنيفة » يثبت للعبد قدرة على الفعل حقيقية كما يثبت له اختياراً ، وما فهمناه من مقالة الامام الأعظم وموقفه من القدرة شرحه الامام الغزالى حيث قال : « ان أبا حنيفة وأصحابه قالوا احداث الاستطاعة فى العبد فعل الله واستعمال الاستطاعة المحدثه فعل العبد حقيقة لا مجازاً » (٤) .

ويقول أبو حنيفة « ان الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة ، وهو معاقب فى صرف الاستطاعة التى أحدثها الله فيه وأمره أن يستعملها فى الطاعة دون المعصية » (٥) .

---

(١) أبو زهرة ، المرجع السابق ص ١٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٣) د. على سامى النشار ، المرجع السابق .

(٤) الامام الغزالى ، الأربعين فى أصول الدين ، القاهرة بدون تاريخ ص ٨

(٥) الفقه الاوسط ، لأبى حنيفة ص ٤٣ ، أشار اليه د. يحيى فرغل ،

المرجع السابق ص ٢٤٣ .

وعلق الشيخ الكوثرى على ذلك قائلا : « وصرف الاستطاعة هو مدار التكليف وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده » .

ومع ذلك فإن الامام الأعظم - فى رأينا - يقترب من رأى الأشعرى فى زمان القدرة أو الاستطاعة فهى عنده كما عند «الأشعرى» تكون مع الفعل لا قبله ولا بعده .

وعلى الرغم من هذا الموقف الواضح للامام « أبى حنيفة » فقد قيل عنه أنه جبرى حيث يذهب الدكتور يحيى هاشم فرغل بعد تحليل آراء أبى حنيفة فى مشكلة أفعال العباد ، الى أنه لا يقدم تفسيراً يخرج به من الجبر (١) .

ونحن نرى أن القول بجبرية « أبى حنيفة » لا تجد ما يسندها من فكر الامام وفقهه ، بل كلاهما يبعد الامام الأعظم عن الجبر ، ودعوى جبرية الامام الأعظم قديمة بل قيل أيضاً أنه جهمى ، ولم يكن « أبو حنيفة » جهمياً يؤمن بالجبر كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع « الخطيب البغدادي » فى هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن « أبى حنيفة » تحاول وصفه بالجهمية (٢) .

والحق أن الامام الأعظم انتهى الى أن للإنسان قدرة واستطاعة هما أساس المسئولية . يقول « أبو الليث السمرقندى » : « أن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية إذ جعل الخلق فعل الله وهو أحداث الاستطاعة فى العبد ، واستعمال الطاعة المحدثه فعل العبد حقيقة لا مجازاً (٣) » .

وموقف الامام « أبو حنيفة » من أفعال العباد ليس ذهنياً فحسب

---

(١) د. يحيى فرغل ، المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

(٢) شرح الفقه الأكبر ، ط حيدر آباد ١٣٢١ هـ ص ١١ وما بعدها وهو نفس رأى الشيخ أبو زهرة ، انظر : أبو حنيفة ، المرجع السابق ص ١٧٩ ، ونفس رأى الامام الكوثرى والامام الغزالى كما أثبتنا فى المتن .

(٣) ابن نجيم ، فتح الغفار بشرح المنار ، القاهرة ط ١٩٣٦ ج ١ ص ٥٩ ،

بل لقد انعكس على أصوله الفقهية - كما سنرى بعد قليل - وعلى أحكامه الفقهية كما سنبين عند عرضنا لموانع المسؤولية الجنائية فى الفقه الإسلامى .

والذين قالوا بجبرية الامام الأعظم أو أنه يأخذ بنظرية الكسب عند « الأشعرى » لما يربطوا فكر الرجل بأصول الفقه عنده ولا يما انتهى اليه مذهب من أحكام فقهية .

### الصدى الأصولى لموقف الامام أبى حنيفة :

نعم . . .

عندما عرضنا لموقف الامام « أبى حنيفة » من مشكلة أفعال العباد وقلنا أنه يثبت استطاعة حقيقية للإنسان يستطيع بها الطاعة والمعصية وهى أساس المسؤولية ، عندما قلنا ذلك وخالفنا بعض الباحثين كنا نعتد على فكر الرجل وأصول الفقه عنده ، والذي يضىء لنا الطريق للتصوير الأمين لموقف أبى حنيفة ليس فقط ما أثبتناه له من أقوال صريحة فى التدليل على أنه من أنصار الاستطاعة ، بل وأيضا عرض موقف أصول الفقه عند الحنفية من مسألة التكليف بما لا يطاق ، وهى مسألة يرتبط النظر فيها بالموقف من مشكلة الجبر والاختيار ويرتبط وأيضا بقضية التحسين والتقبيح .

والقدرة هى شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف ما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح الى الله تعالى (١) .

فلاحناف على أنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق على عكس الأشاعرة الذين قالوا بجواز ذلك .

ويفرق ابن نجيم . ومعه عدد من الأصوليين فى المذاهب المختلفة بين نوعين من المستحيل :

---

(١) ابن نجيم ، فتح الغفار بشرح المنار ، القاهرة ط ١٩٣٦ ج ١ ص ٥٩ ،

تيسير التحرير ط ١٣٥٠ هـ ج ٢ ص ٨٣٧ .

١ - المستحيل أو الممتنع لذاته ، ويحكى ابن نجيم أن الاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته ومثاله الجمع بين المتضادات كالجمع بين الأبيض والأسود .

٢ - المستحيل لغيره وهو الممكن فى نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرط أو وجود مانع وهذا محل الخلاف ، قال الأحناف لا يجوز التكليف به وجوزه الأشعرى (١) .

وإذا كان الأحناف قد اقتربوا من المعتزلة فى نفي التكليف بما لا يطاق إلا أنهم اختلفوا فى التعليل ، يقول « ابن نجيم » : « والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما لا يطاق ولكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى ، والحنفية بنوه على أنه لا يليق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجب » (٢) ، ولكن ما هى القدرة التى اشتراطها الأحناف للتكليف ؟

هناك رايان :

الرأى الأول : يرى أن القدرة التى هى شرط التكليف هى القدرة الظاهرية وهى سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل ، هذا ما يراه « ابن نجيم » و « أمير بادشاه » ويرون أنه الراجح فى فقه المذهب .

الرأى الثانى : يرى أن القدرة التى هى شرط التكليف هى القدرة الحقيقية (٣) .

والحق أن الخلاف القائم أساسه زمان القدرة ، هل هى مقارنة

---

(١) راجع تيسير التحرير ، المرجع السابق ص ١٣٧ ، وأيضاً شرح الغفار ، المرجع السابق ، ص ٥٩ وما بعدها .

(٢) ابن نجيم ، المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٦١ .

للفعل فقط ، أو أنها توجد قبل الفعل ومعه وبعده ، وهو موضوع كلامى لا داعى للخوض فيه هنا (١) .

والخلاف بين الفقهاء فى أصولهم حول التكليف بما لا يطاق انعكس على موقفهم من موانع المسئولية وخاصة مسئولية السكران كما سيأتى تفصيله .

وفى النهاية نستطيع القول أن « أبا حنيفة » كان صاحب موقف فكرى واتجاه اصولى فى حرية الارادة يتجه نحو التوفيق والوسط ، وقد ترك اكبر التأثير فى الامام « أبى منصور الماترىدى » كما اثر فى « أبى جعفر الطحاوى » أحد كبار المجتهدين فى المذهب الحنفى (٢) ، ومذهبه الاصولى يقيم الجزاء على الاختيار ، يقول السرخسى « وانما العبد ينال الجزاء على ماله من اختيار » (٣) .

## المطلب الثانى

### مالك بن انس وحرية الارادة

شهد الامام « مالك » عصرا كثرت فيه الانحرافات الفكرية واضطربت فيه الاتجاهات السياسية ، ولم يكن - وهو الحريص على الالتزام بالكتاب والسنة - بمستطيع البعد كلية عن كل هذه التيارات ، فبعضها اصابه فى نفسه فكانت محنته التى يرويها المؤرخون ، وبعضها فرض عليه الخوض فى مشكلات وآراء لم يكن راغبا الدخول فيها .

وكما يقول الأستاذ امين الخولى بحق « فاننا نستطيع الاطمئنان الى أن « مالكا » لم يتمرس بشيء يذكر من المعرفة الفلسفية بالمعنى

---

(١) يراجع فى هذا : ابن نجيم ، المرجع السابق ص ٦١ ، وما بعدها حيث يعرض للمسألة من كل جوانبها ويناقش المواقف المختلفة وينتهى الى ترجيح رأيه الوارد فى المتن .

(٢) على سامى النشار ، الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، المرجع

السابق ص ٢٧٢ .

(٣) أصول السرخسى ، ط ١٣٩٢ هـ ، ج ٢ ص ٣٣٥ .

الخاص (١) لكننا لا نمتنع مع ذلك عن تتبع رأيه فى مسألة أفعال العباد .

لقد نسبت الى الامام مالك مؤلفات كلامية متعددة ، والحديث فى علم الكلام يتصل مباشرة بالمسئولية وخلق الأفعال ، فقد ذكروا أن « لمالك » رسالة الى ابن وهب - أحد أصحابه - فى القدر والرد على القدرية وهى رسالة مفقودة كخطوط ولم يعرض لمحتوياتها أحد (٢) ، وهذه الرسالة أيا كان الشأن فى صحة نسبتها الى الامام مالك فهى تشير الى أن له موقفا من القدرية القائلين بحرية الانسان مطلقا ، ويلاحظ على موقف الامام مالك ما يلى :

١ - غضبه على القائلين بالقدر لأنه يفتح بابا للخلاف فى الأمة ينبغى سده ، وقد روى عنه أنه قال « ابن سيرين » أفضل عندنا « من الحسن » - يقصد الحسن البصرى - فقيل له يا عبد الله بأى شئ ؟ فقال ان الحسن زيفه القدر (٣) ، بل هو يقول برد شهادة القدرية وأهل الاهواء (٤) .

٢ - أن الامام « مالكا » كان شديد التمسك بالقرآن والسنة يوصد باب الرأى الذى يؤدى الى الجدل ويعتبره بدعة ، فعندما طلب منه الرأى فى مسألة الاستواء وقد اختلف حولها المشبهة والمعتزلة ، قال « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان واجب والسؤال عنه بدعة » (٥) .

فالامام مالك كان يتخذ الواقع العملى دليلا الى الفقه ، فلا فروض ولا جدل ، وهى نزعة عملية توشك أن تجعل « مالكا » من أصحاب

---

(١) أمين الخولى « مالك تجارب حياة » القاهرة ١٩٦٢ ص ٣١٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٠ ، ٤٠١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

(٤) البغدادى ، الفرق بين الفرق ، المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٥) د. على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى ، المرجع السابق ص ٢٧٣ .



فلسفة الذرائع أو «البراجماتزم» كما يقول الاستاذ «أمين الخولى» (١) وان كان القول ليس صحيحا باطلاقه .

« وقد كان مالك يؤمن بالقدر ، خيره وشره ، ويؤمن بأن الانسان حر مختار وهو مسئول عما يفعل ان خيرا وان شرا ، ويكتفى بذلك من غير أن يتعرض لكون افعال الانسان مخلوقة له بقدره اودعها الله ، او غير مقدورة له ، وقد قال فى ذلك : « ما ريت احدا من اهل القدر الا كان اهل سخافة وطيش وضعة » .

ويستشهد بكلام لعمر بن عبد العزيز وهو قوله « لو اراد الله الا يعصى ما خلق ابليس وهو راس الخطايا » (٢) .

وهكذا سار الامام مالك على السنة فى دراسته للعقيدة كما سار عليها فى دراسته للفقه ، فكان يدعو الناس الى اخذ العقيدة من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، لا من حكم العقل المجرد وان لم يكن فى الشرع ، لا فى اصوله ولا فى فروعه شىء يخالف العقل . ويرى الاستاذ الدكتور النشار أن الامام « مالكا » بمذهبه قد مهد لظهور « أبى الحسن الأشعري » وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه اشد دفاع .

ونحن نرى ان الموقف المالكي وان مهد للأشعري الا أنه لا يمكن وصف المالكية بأنهم اشاعرة ، فهناك خلافات متعددة على الرغم من اتفاق موقف المالكية الاصولي من التكليف بما لا يطاق مع الاشاعرة .

### المالكية والتكليف بما لا يطاق :

كما قلنا فان التكليف بما لا يطاق كموضوع أصولي يتعلق بالجبر والاختيار والتحسين والتقبيح كمسائل أساسية فى علم الكلام .

---

(١) المرجع السابق ص ٣١٥ د. على سامى النشار ، المرجع السابق ص ٢٧٣ .

(٢) محمد أبو زهرة : محاضرات فى تاريخ المذاهب الفقهية ، بدون

تاريخ ص ٢٢٧ .

يفرق المالكية - ومعهم أيضا جمهور الفقهاء - بين نوعين من الخطاب :

١ - خطاب التكليف : واشتروطوا فيه « القدرة والعلم ، القدرة لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ، والعلم لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فالتكليف مع عدم القدرة تكليف بمحال ، والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع ، ولاجماع الأمة على أن من وطئ امرأة يظنها زوجته أو شرب خمرا يظنه خلا لا يأثم لعدم العلم وكذلك العاجز غير مكلف اطلاقا ( ١ ) .

٢ - خطاب الوضع : وهو لم يأمر الله به ولا أناه به أفعال العباد ، فلا يشترط العلم والقدرة في أكثر خطاب الوضع ، ومثال ذلك أن الانسان إذا مات له قريب دخلت التركة في ملكه وإن لم يعلم ولا ذلك بقدرته ( ٢ ) .

وفى مسألة التكليف بما لا يطاق ، يميل المالكية الى اختيار الرأي العملى ، فهم لا يدخلون فى جدل حول المستحيل بذاته أو المستحيل بغيره ، وإنما يقولون أن شرط التكليف القدرة على المكلف به فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا وإن جاز عقلا ( ٣ ) ، خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا .

ويقول « الشاطبى » إذا ظهر من الشارع فى بادىء الرأى القصد الى التكليف بما لا يدخل قدرة العبد . فذلك راجع فى التحقيق الى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه . فقول الله تعالى : « ولا تموتن الا وأنتم مسلمون » ، وقول الحديث « كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل » وقوله « ولا تمت وأنتم ظالم » وما كان نحو ذلك ، ليس

---

( ١ ) القرافى ، شرح تنقيح الفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، القاهرة

١٩٧٣ ، ص ٧٩ .

( ٢ ) القرافى ، شرح تنقيح الفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، القاهرة

١٩٧٣ ، ص ٨٠ .

( ٣ ) الشاطبى ، الموافقات ط الشيخ دراز ، ج ٢ ص ١٠٧ .

المطلوب منه الا ما يدخل تحت القدرة وهو الاسلام وترك الظلم والكف عن القتل والتسليم لأمر الله وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل (١) .

وهذا الموقف المالكى ليس فكريا محضا ، ووفقا للقول بالتكليف بما لا يطاق نفيا أو اثباتا ، اختلف الأصوليون فى مسئولية السكران والمجنون ، على نحو ما سنعرض له فى موانع المسئولية فى الفقه الاسلامى .

### المطلب الثالث

#### الشافعى وحرية الإرادة

ليس من شك فى أن المدرسة الشافعية هى أكثر المدارس الفقهية اشتغالا بالفكر الفلسفى ، وكان من أعلامها فقهاء وفلاسفة فى آن واحد . ويكفى أن نذكر الشافعى نفسه ، فان « الرسالة » التى ألفها فى أصول الفقه ، ليست مجرد شهادة ميلاد لهذا العلم فحسب ، ولكنها كشف عن مستوى العقلية الفلسفية التى بلغها الامام « الشافعى » وليس هذا بغريب خاصة اذا علمنا أن أصول الفقه هى إحدى شعب الفلسفة الاسلامية التى اتسع مفهومها ليشمل الفلسفة المشائية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه (٢) . ولا شك أن « الشافعى » قد وجه الدراسات الفقهية وجهة جديدة .

ولقد كان « الشافعى » على دراية كبيرة بعلم الكلام وله فيه مناظرات مشهورة مع القدرية والجبرية وغيرهم ، وقد وقف الشافعى بالمرصاد « لبشر المريسى » وهو فقيه مشهور وناظره مناظرة عنيفة عندما أعلن أنه قدرى (٣) .

---

(١) الموافقات ، ص ١٠٨ ، المرجع السابق .

(٢) مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ط القاهرة ،

١٩٥٩ ط ٢ ، ص ٢٧ .

(٣) على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، المرجع السابق

ص ٢٧٧ .

. وربما كان هذا هو السبب الذى جعل أصحاب الامام الأعظم يرمونه بالاعتزال (١) ، على الرغم من أن « الشافعى » كان ينفر من المعتزلة ومناهجهم فى التفكير والبحث بل هو كما يقول « البغدادى » فى : « الفرق بين الفرق » يرفض قبول شهادة المعتزلة باعتبارهم من أهل الأهواء والبدع (٢) . بل هو يفرض عقوبة على من يخوض مثل خوضهم ويتكلم فى العقائد على طريقتهم .

وليس معنى ذلك أن « الشافعى » ليس له رأى فيما خاض فيه المتكلمون من مسائل كرؤية الله يوم القيامة ومسألة القدر ، ومسألة الصفات . بل كان للشافعى رأى يتفق مع مناهجه فى الفقه ، وهو الأخذ بكل ما جاء به القرآن وما جاءت به السنة ، غير باحث فى الأدلة التى يسوقها المتكلمون الا بالقدر الذى يؤيد النصوص . فكان مثلاً يعتقد أن الإيمان يزيد وينقص لطواهر نصوص القرآن والاحاديث النبوية (٣) .

وموقف الامام « الشافعى » أقرب الى موقف الامام مالك ، فهو يثبت للإنسان حرية واستطاعة فى الواقع العملى ، هما دعامة المسئولية والعقاب ، ولا يعنى « الشافعى » نفسه كثيراً بتحليل هذا الاختيار أو هذه الحرية فيكفيه دليل الشعور يحس به الفرق بين الفعل الاضطرارى والفعل الاختيارى وحسبه الشرع الذى يقرر مسئولية الانسان عن فعله وقدرته عليه .

وقد عالج فلاسفة المذهب الشافعى قضية الحرية على نحو يؤكد ارتباطهم الشديد بالفكر « الأشعرى » ودفاعهم عنه الا فى القليل من

---

(١) مصطفى عبد الرازق المرجع السابق ص ٢٧ والظاهر أن الفقهاء الأحناف اشندوا فى الهجوم على الشافعى فقد ألف اثنان من كبار فقهاء المذهب الشافعى وفلاسفته كتابين فى الرد على الأحناف وهاجموا أبا حنيفة هجوما عنيفا وهما :

١ - الامام الجوينى فى كتابه « مغيث الخلق » القاهرة ١٩٣٤ ط ١ .

ب - الامام الغزالى : « المتحول » تحقيق محمد حسن صيتو .

(٢) عبد القاهر البغدادى : « الفرق بين الفرق » بيروت ١٩٧٧ ص ١٥٦ .

(٣) محمد أبو زهرة ، محاضرات فى تاريخ المذاهب الفقهية ، المرجع

السابق ص ٢٧١ .

المسائل ، فامام الحرمين « ابو المعالى الجوينى » يدافع عن الاشاعرة وخاصة عن نظرية الكسب التى قال بها « الأشعرى » الا أنه يرى أن القدرة غير المؤثرة عاجزة ، ويؤكد بعد ذلك أن العبد مكتسب لأفعاله - أى قادر على فعلها - وأن لم تكن قدرته مؤثرة فى المقدور (١) . وهذا يعنى أن الجوينى يدافع عن نظرية الكسب بكل أركانها (٢) .

وحجة الاسلام « الغزالى » وهو شافعى فى الفقه اشعرى فى العقيدة ، نجد الحرية عنده تمثل علاقة بين الانسان وغيره من الأشياء وليست قدرة حقيقية على الفعل منحها الانسان ، فهو يفسر الحرية فى اطار فهمه الخاص لمبدأ السببية ، وعلى أنها اطراد وليست ضرورة ، متفقاً فى ذلك مع رأى « دافيد هيوم » فى السببية .

اما « سيف الدين الأمدى » فانه فى كتابه « غاية المرام فى علم الكلام » يصرح بأن خلق الأفعال موضع غمرة ومحل اشكال (٣) ، ويصرح أيضاً بسلامة الموقف الأشعرى العام ويناقش المعتزلة فى كل آرائهم حول خلق الأفعال والارادة ، وينتهى الى تعريف للكسب يوحى بأن الأمدى يجد حرجاً فى القول بالقدرة غير المؤثرة ، ويرى أنها تحول دون فهم حقيقى للتكاليف ومسئولية الانسان .

### الشافعية والتكليف بما لا يطاق :

إذا كان موقف فلاسفة المذهب الشافعى من حرية الارادة غير واضح فى تعارضه مع المذهب الأشعرى - على الأقل فى بعض تفصيلاته - فهم فى أصول الفقه فى مسألة التكليف بما لا يطاق صرحوا بمخالفة مذهبهم الفقهى للفلسفة الأشعرية .

---

(١) الجوينى لمع الأدلة ، تحقيق د. فوقية حسين ، القاهرة ١٩٦٥ ،

ص ١٠٧ .

(٢) يرى الدكتور ابراهيم مذكور أن الجوينى يرفض القدرة غير المؤثرة التى قال بها الأشعرى ، والحق أن موقف الجوينى لا يساعد على هذا القول فى كتبه الفلسفية فهو فى الارث ويصرح بنظرية الكسب ويدافع عن قول الأشعرى بجواز التكليف بما لا يطلق ولكنه كأصولى يتراجع عن هذا الموقف .

(٣) غاية المرام فى علم الكلام ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢١٤ - ٢٢٣ .

## موقف الجوينى :

موقف الجوينى من التكليف بما لا يطاق يخالف المذهب الأشعرى تماما ، فهو يقول « لقد نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى رضى الله عنه أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق ، ثم نقلوا عنه اختلافا فى وقوع ما جوزه من ذلك ، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة ، وهذا يتقرر من وجهين :

أحدهما : أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو اذ ذاك غير مستطيع ولا يدفع ذلك قول القائل أن الأمر بالفعل نهى عن أضداده ، والمأمور بالفعل قبل الفعل وان لم يكن قادرا على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده أو ملابس له ، فاننا سنوضح أن الأمر بالشئ لا يكون نهيا عن أضداده وأيضا فلأن القدرة ان قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل . والفعل مقصود مأمور به وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه فهذا أحد الوجهين .

والثانى : أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى ، والعبد مطالب بما هو فعل ربه . . . فاذا قيل فما الصحيح فى التكليف بما لا يطاق قلنا ان أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع الطلب وان أريد به ورود الصيغة وليس المراد به كقوله تعالى : « كونوا قردة خاسئين » فهذا غير ممتنع « ( ١ ) .

ويرد الجوينى على الذين يرون أن التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يكون تكليفاً بمحال ومع ذلك فإن التكليف بخلاف المعلوم جائز كأنه تكليف بمحال ، يقول انما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور عليه نفسه وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع ، ولكنه كان لا يقع مع امكانه فى نفسه . فالعلم يتعلق به على ما هو عليه . وتعلق العلم بالمعلوم لا

---

( ١ ) الجوينى : « البرهان فى أصول الفقه » تحقيق عبد العظيم الديب

يغيره ولا يوجبه بل يتبعه النفس والاثبات ، ولو كان العلم يؤثر فى  
المعلوم لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى (١) .

هذا موقف امام الحرمين من التكليف بما لا يطاق فى كتابه :  
« البرهان » (٢) .

### موقف الامام الغزالى :

يقول « الغزالى » ذهب شيخنا أبو الحسن رحمه الله الى جواز  
تكليف بما لا يطاق مستدلا بقوله تعالى : « ولا تحملنا ما لا طاقة لنا  
به » ولا وجه للابتهال لو لم يتصور ذلك فى البال .

واستدل : بأن « أبا جهل » كلف تصديق الرسول ﷺ بعد أن أتى  
على لسان الرسول أنه لا يصدق فى أصل تكليفه فحصل تكليفه أن  
يصدق فى أنه لا يصدقه وهذا بمذهب شيخنا أبى الحسن . . والمختار  
عندنا استحالة تكليف ما لا يطاق نعم ترد صيغة الأمر للتعجيز كقوله  
تعالى : كونوا قردة خاسئين « والانباء والقدرة كقوله تعالى : « كن  
فيكون » ولم ترد للخطاب والطلب وهذا كقوله تعالى : « حتى يلج  
الحمل فى سم الخياط » معناه : الابعاد لا ما يفهم من صيغة التعليق  
فانه يستحيل أن يطلب من المكلف ما لا يطاق .

والدليل على استحالته : أن الأمر يتعلق بمطلوب كالعلم يتعلق  
بمعلوم والجمع بين القيام والقعود غير معقول فلا يكون مطلوبا  
ويستحيل طلبه اذ لا يعقل فى نفسه (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٥ ، وقد حكى بعضهم الاجماع على جواز  
التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير أن الزركشى يقول ان حكاية الاجماع على  
صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع غير مسلم ، أنظر حاشية البناني ط الحلبي  
بدون تاريخ ، ج ١ ، ص ٢١٨ .

(٢) هذا ويلاحظ أن رأى الجوينى فى كتابه الارشاد يناقض هذا فهو يرى  
موافقا للأشعرى جواز التكليف بما لا يطاق ، أنظر الجوينى ، الارشاد ، القاهرة  
١٩٥٠ ، ص ٢٢٦ .

(٣) الغزالى ، المنحول ، ط ١٩٧٠ ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

فالغزالي في هذا الرأي يفرق بين المستحيل لذاته والمستحيل لغيره ، ويرى أن المستحيل لذاته لا يجوز التكليف به .

أما المستحيل لغيره فإنه يجوز ، وهو في هذا يوافق ما انتهى إليه معتزلة بغداد ويخالف « الأشعري » ومن تبعه من أمثال « الرازي » و « ابن السبكي » وغيره ، ويقرر « الغزالي » على نحو ما رأينا عند « الجويني » أن المقدور في ذاته جائز الوقوع لا تتغير حقيقته بالعلم (١) ، والحق أن الغزالي في موقفه من التكليف بما لا يطاق يفصح عن رأيه من حرية الإرادة ، فهو يقول أن للقدرة الحادثة تعلقا بالمقدور والاستطاعة وأن قارنت الفعل فلم يكلف في الشرع إلا ما يتمكن منه قطعاً وذلك بين في مصادر الشرع وموارده ووعدته ووعيدته ، إذ لا معنى لتخصيص فعل فاعل عن آخر بعقاب أو ثواب مع تساوى الكل في العجز عنه وهذا مستحيل (٢) .

« والغزالي » يعني بذلك أنه إذا كانت القدرة الحادثة عند العبد لا تأثير لها أبداً بكون العباد جميعاً متساوين في العجز في كل الأفعال ، فلا معنى حينئذ لوصف فعل بأنه طاعة وآخر بأنه معصية إذ لا يوصف بذلك إلا إذا كان مقدوراً للعبد بقدرة أثرت فيه .

والغزالي إلى هنا يخالف الأشعري في قوله أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في المقدور أبداً .

ويستند الغزالي على أصله في عدم جواز التكليف بما لا يطاق للقول بأن السكران لا يكلف لأن شرط الخطاب فهمه وهو مضمن به والسكران لا يفهم فإن قيل له أفهم كان تكليف ما لا يطاق ... وكذا الناسي الذاهل حكمه حكم السكران في التكليف (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) الغزالي ، المنحول ، ط ١٩٧٠ ، ص ٢٨ ، ٢٩ .



## موقف سيف الدين الامدى :

موقف الامدى هو موقف الغزالى فى عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، فالقدرة عنده شرط التكليف ، لهذا فالصبي والمجنون خارج التكليف ، وان قيل كيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات قال ان هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون أو الصبي بل بماله أو ذمته وليس ذلك من باب التكليف فى شىء وقد رتب على موقفه هذا عددا من الأحكام بخصوص المكروه والمجنون والصبي (١) .

### المطلب الرابع

#### احمد بن حنبل وحرية الارادة

لقد تعرض الامام « احمد بن حنبل » لمحنة شديدة اثر موقفه من بعض القضايا الكلامية فى عصره ونظريته الكلامية بكل ما يراه فيها من آراء ، وما أثبتته المؤرخون له من مواقف ينبغى أن تعرض باعتبارها رد فعل من فقيه متمسك بالكتاب والسنة ازاء الانحرافات السياسية والفكرية التى سادت فى عصره .

وقد بين لنا الامام « احمد » عقيدته الكلامية فى رسالته « الرد على الزنادقة والجهمية » فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله (٢) ، وقد عرض الباحثون فى الفلسفة (٣) والدارسون للفقه (٤) آراء الامام احمد الكلامية ، وما يعنينا منها هو موقفه من حرية الارادة .

---

(١) الامدى ، الاحكام فى اصول الاحكام ، ط ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ١١٤ -

١١٨ .

(٢) نص الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ، ط أولى

القاهرة ١٣٢٣ .

(٣) وعلى سامى النشار ، المرجع السابق ، ص ٢٧٨ - ٢٩٤ .

(٤) محمد أبو زهرة ، محاضرات فى تاريخ المذاهب ، المرجع السابق ،

ص ٣٤٣ - ٣٤٩ .

ولم يصرح الامام احمد بموقفه فى حرية الارادة حتى قيل انه يرى فى سبق القضاء التفسير الوحيد لافعال البشر وللاحداث التى تلم بهم (١) ، وهو قول يقترب من نسبة الجبر الى الامام احمد ، ولا شك أن « ابن حنبل » يؤثر بوضوح « النقل على العقل ويقاطع من يخوضون فى أمور لم تعرف لدى السلف . وله فى هذا الشأن مواقف مشهورة مع « المحاسبى » الذى ردد شيئا مما قال به المعتزلة . كان يؤمن بالقدر خيره وشره وأن ما يفعله الانسان بقدره الله وارادته فلا يقع فى ملكه الا ما يريد ولا يصدر عن العبد شئ لم يهيئه الله له ، ولذلك كان حربا على القدريه ولا يقر الصلاة معهم » (٢) .

ونحن لا نعتقد بأن ذلك هو الموقف الفقهى للامام « احمد » ، فهو مع تقريره وجوب الايمان بالقضاء والقدر لا ينفى التكليف والاختيار فى الطاعة كما يقول الشيخ أبو زهرة (٣) ، الا أن موقف الامام من المعتزلة والقدريه ينبغى أن يفهم فى اطاره الزمنى وظروفه التاريخية ونحن نستطيع أن نفهم الموقف الحنبلى بدقة أكثر ، لو تأملنا موقف الامام ابن تيمية « وتلميذه » ابن قيم الجوزية « فى قضية حرية الارادة .

### راى ابن تيمية :

لقد كان امام « ابن تيمية » مذاهب ثلاثة ، الجبرية والمعتزلة والأشاعرة . وراى انهم جميعا محل نقد ، فانتهى الى راي يوفق فيه بين خلق الله لكل شئ والارادة الفاعلة للانسان والتى هى أساس الثواب والعقاب والمسئولية والجزاء .

يقول ابن تيمية « ومما ينبغى أن يعلم أن مذهب سلف الامة مع قوله تعالى « الله خالق كل شئ » وقوله « ان الانسان خلق هلوعا ،

---

(١) ولتر باتون ، أحمد بن حنبل والمحنة ، ترجمة عبد العزيز عبد الحق

ط ١٩٥٨ ص ٢٦١ .

(٢) د . ابراهيم مدكور ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

(٣) محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا » ونحو ذلك ، فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة « (١) » .

وهو مع اثباته قدرة للإنسان ، يؤكد أن الله خالق كل شيء ، ومن بين ما خلق قدرة العبد واختياره . فهو هنا يثبت للعبد قدرة على الفعل والترك فلا يبطل التكليف كما فعل الجبرية ، وهو يثبت شمول الخلق الالهي حتى لا يقال أنه يحدث في ملك الله ما لا يريده على نحو ما ينتهي إليه رأى المعتزلة .

### رأى ابن القيم :

أما « ابن القيم » فإنه بعد أن يعرض للأراء المختلفة في خلق الأفعال يقول « والصواب أن يقال : تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه ، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق القدرة والداعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه ، ويضاف إلى قدرة الخالق إضافة المخلوق إلى « الخالق » (٢) ، ويوضح ابن القيم رأيه فيقول « أعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل والعبد فاعل منفعل ، وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفع بوجه ، فالجبرية شهدت كونه منفعلا يجرى عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل . وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار ولم يجعلوه فاعلا إلا على سبيل المجاز ، فقام وقعد عندهم بمنزلة مرض ومات ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض ، والقدرية شهدت كونه فاعلا غير منفعل في فعله ، وكل من الطائفتين نظر بعين عوراء ، وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به فاثبتوا نطق العبد حقيقة وانطاق الله له حقيقة واثبتوا ضحك العبد وبكاءه وضحك الله وابكاءه » ( ) وأنه أضحك وأبكى « ... ومتعلق الأمر والثواب الفعل لا الأفعال » (٣) .

---

(١) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ط القاهرة ١٣٤٩ هـ ص ١٤٢

(٢) ابن القيم ، شفاء العليل ، المطبعة الحسينية ، مصر ، بدون تاريخ ،

ص ١٤٦ .

(٣) شفاء العليل ، المرجع السابق ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، وانظر له أيضا

الفرقان ط ١٩٧٨ ، ص ١٥١ - ١٥٢ .

ولسنا نبغى الدراسة الانتقادية لموقف الفقيهين وانما نقرر أن موقف « ابن تيمية » وهو شيخ الحنابلة فى القرن الثامن الهجرى - وموقف تلميذه « ابن القيم » يكشفان أهمية حرية الارادة وضرورة اثباتها بل أن « ابن تيمية » يتفق مع المعتزلة فى أن الاستطاعة سابقة على الفعل وليست مقارنة له كما يقول الأشعرى وهى مناط التكليف ومن لا قدرة له لا تكليف عليه وهى أيضا مصاحبة للفعل وبها يتم التنفيذ فالاستطاعة عنده أمر ذاتى وعليها يقوم الاختيار وحرية الارادة (١) .

### الحنابلة والتكليف بما لا يطاق :

ظاهر القول أن الحنابلة يجوزون التكليف بما لا يطاق يفهم ذلك من قول « أبى يعلى الفراء » يجوز الأمر من الله تعالى بما فى معلومة أن المكلف لا يمكن منه ويحال بينه مع شرط بلوغه حال التمكن وهذا بناء على أصلنا فى تكليف ما لا يطاق وتكليف الكفار بالعبادات ، وهو مذهب الأشعرى ومن وافقه من أصحاب الشافعى وهو اختيار أبى بكر الرازى والجرجانى وذهب المعتزلة الى أنه لا يجوز ذلك « (٢) » .

« فابو يعلى » يصرح بجواز التكليف بما لا يطاق عند الحنابلة ويقصد به المستحيل لذاته فهو يشير الى أنه مذهب الأشعرى ومن تبعه من الشافعية ، وقد ذهب الأشعرى الى جواز التكليف بالمحال مطلقا وتبعه ابن السبكى من الشافعية .

أن المثال الذى يقدمه أبو العلى الفراء يتعلق بجواز التكليف بما يعلم الله أن المأمور لا يفعله ، وهو رأى جمهور المذاهب كلها عدا المعتزلة أن ابن بدران الدمشقى يصرح بمنع التكليف بما لا يطاق فى المحال بذاته يقول « وأما أن يكون وقت الوجوب أقل من قدر فعله

---

(١) ابن تيمية ، درء التعارض بين العقل والنقل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، القاهرة ١٩٧١ ، ج ٢ ، ص ٦٠ ، ٦١ ، وأنظر د. ابراهيم بيومى مذكور الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

(٢) أبو يعلى الفراء ، العمدة فى أصول الفقه ، تحقيق د. أحمد بن على سيد الفاراكى ، بيروت ١٩٨٠ ، ج ٢ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

كايجاب عشرين ركعة فى زمن لا يسع اكثر من ركعتين ، وهذا فرد من افراد التكليف بالمحال المسمى بتكليف ما لا يطاق وفى جوازه بين العلماء خلاف والصحيح منعه « (١) .

فما هو وجه الحقيقة فى موقف الحنابلة ؟

ان ابن الجوزى وهو عمدة فى المذهب الحنبلى - يقول فى تفسير قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ، الوسع هو الطاقة ، قال ابن عباس وقتادة ومعناه لا يكلفها ما لا قدرة لها عليه لاستحالته ، كتكليف الزمن السعى والأعمى النظر فأما ما يستحيل من المكلف لا لفقد الآلات فيجوز كتكليف الكافر الذى سبق فى العلم القديم انه لا يؤمن ، فالآية محمولة على القول الاول ، ومن الدليل على ما قلناه قوله تعالى « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » فلو كان تكليف ما لا يطاق ممتنعا كان السؤال عبثا « (٢) .

ويفسر ابن قدامة الحنبلى قوله تعالى « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » اى ما يشق ويثقل ، فالآية عنده ليست دليلا على جواز التكليف بما لا يطاق « (٣) .

ولتحرير موقف الحنابلة نتأمل بعض فروعهم فى هذه المسألة وهى تكليف السكران والمكره والمغمى عليه ، فالحنابلة يرون ان السكران مكلف وكذلك المكره والمغمى عليه . وقد سئل الامام أحمد عن المجنون يفيق: يقضى ما فاتته من صوم ، فقال : المجنون غير المغمى عليه ففيل له لان المجنون رفع عنه القلم ، قال نعم قال القاضى فأسقط القضاء عن المجنون وجعل العلة رفع القلم فاقتضى انه غير مرفوع عن المغمى عليه (٤) .

---

(١) ابن بدران الدمشقى ، المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل ، القاهرة بدون تاريخ ، ص ٦٠ .

(٢) ابن الجوزى : زاد المسير فى علم التفسير بيروت ١٩٦٤ ج ١ ص ٣٤٦

(٣) ابن قدامة ، روضة الناظر وجنة الناظر ، القاهرة ١٣٩١ هـ ، ص ٢٦ ،

٢٧ ، ٢٩ .

(٤) المسودة فى اصول الفقه ، تصنيف ثلاثة من آل تيمية تحقيق محيى الدين عبد الحميد ط ١٩٦٤ ، ص ٣٥ ، ٣٧ ، وقارن أيضا ابن اللحام القواعد الفقهية تحقيق محمد حامد الفقى ط ١٩٥٦ ص ٣٩ .

فعلة عدم تكليف المجنون والصبي هي النص على رفع القلم -  
أي المسؤولية عنهم - وليس عدم جواز التكليف بما لا يطاق خاصة وأن  
المذاهب التي لا ترى تكليف السكران تبنيه على أنه لا يفهم فإن قيل له  
افهم كان تكليف ما لا يطاق (١) .

والذى نراه - بعد تأمل كتب الأصول والقواعد عند الحنابلة انهم  
لا يقولون بجواز التكليف بالمحال مطلقا ، ولكنهم جوزوا المستحيل  
لغيره ، وهم بذلك يبتعدون عن « الأشعري » على خلاف ما ذكره  
أبو يعلى الفراء .

### المطلب الخامس

#### مواقف بعض الفقهاء الآخرين

##### أولا - موقف ابن حزم الظاهري :

أبو عبد الله على بن سعيد بن حزم فقيه ظاهري مذهبه في دراسة  
النصوص واستخراج ما يؤخذ منها هو ظاهر الفاظها ، فلا يحاول  
تأويلها ولا يحاول تحليلها بتعرف العلة التي قام عليها الحكم والقياس  
عليه ، ويطبق الأخذ بظواهر الألفاظ في كل الموضوعات الإسلامية التي  
وردت فيها نصوص (٢) .

وقد تكلم ابن حزم في خلق أفعال العباد محاولا فهم الموضوع  
على ضوء الكتاب والسنة فحسب .

فابن حزم يتعرض لدراسة رأي القائلين بالجبر ويرفضه ويتعرض  
لرأي المعتزلة ويدحضه ، مؤكدا أن شهادة الحس وضرورة العقل

---

(١) الامام الغزالي ، المنحول ، المرجع السابق ص ٢٨  
(٢) محمد أبو زهرة ، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية ، المرجع السابق

يؤيدان القول بالحرية (١) ، فان من المعلوم ان ثمة اختلافا كبيرا بين الفعل الاضطرارى والفعل الاختيارى ، وهو يقرر ان الانسان له استطاعة وهى استطاعة او قدرة تسبق الفعل على خلاف الاشعرى - ويقرر ابن حزم ان الحس يشهد ان للعبد أفعالا يقوم بها بمحض ارادته ، يقول تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » والحس يشهد بان عملنا يقوم به من استطاع ويعجز عنه غير المستطيع ولا يمكن ان يوصف المجبر بأنه مختار او مستطيع ، لان المجبر فى اللغة هو الذى يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده ، فاما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى فى اللغة - مجبرا (٢) .

والاستطاعة عنده هى « صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع (٣) ، ذلك لان الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع (٤) .

وابن حزم يرى ان الفاظ الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة فى اللغة العربية الفاظا مترادفة ، تدل جميعها على معنى واحد ، فهى تشير الى صفة من يصدر عنه الفعل باختيار او من يمكنه تركه باختياره (٥) .

والاستطاعة عند ابن حزم هى شرط التكليف والمسئولية استنادا الى قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » .

« وهذه القوة لا شك مستمدة من الله ، ولكنها تصبح وصفا لمن منحها ، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق ، فهى سابقة على الفعل ومصاحبة له فيقترب ابن حزم من المعتزلة فى مشكلة خلق الأفعال بقدر ما يبتعد عنهم فى مشكلة الصفات » (٦) .

---

(١) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٩٥٠ ، ج ٢

ص ٢٣ - ٣٠

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٩

(٤) ابن حزم ، المرجع السابق ، ص ٢٣

(٥) د. زكريا ابراهيم ، ابن حزم الاندلسى ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٧١

(٦) د. ابراهيم مذكور ، الفلسفة الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٢٦

بيد أن الدكتور « زكريا إبراهيم » بعد تحليله لمعنى الاستطاعة « عند ابن حزم » ، يرى أنه أقرب إلى الجبر بل هو يرى في فكر ابن حزم قولاً بجبرية نفسانية تجعل من الفرد أسيراً لطبيعته (١) .

والذى نراه هو أن « ابن حزم » كان ملتزماً بمنهجه الظاهرى فى تفسير النصوص فهو :

أولاً - يوافق المعتزلة فى اثباتهم اختيار الانسان وقدرته الحقيقية للفعل ولكنه يخالفهم فى قولهم بأن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى .

ثانياً - هو يخالف الأشاعرة فى اثباتهم قدرة غير مؤثرة للعبد ويخالفهم أيضاً فى قوله بأن القدرة سابقة على الفعل وهى عند « الأشعرى » مقارنة فقط (٢) .

ثالثاً - هو يخالف الجبرية فى قولهم بأن « الله خالق كل شىء » تتضمن نفس قدرة العبد على الفعل .

وخلاصة رأيه أن الله فوق كل شىء وخالق كل شىء وأن الانسان قادر على الفعل فهو يستطيع أن يفعل ويختار ما يفعل لأن سلب حرية الاختيار من الانسان يؤدى الى سقوط التكليف الثابت بالشرع (٣) .

ثانياً - موقف الشيعة :

يرى الشيعة أن ملكة الاختيار وصفته - عند الانسان - كنفس وجوده من الله سبحانه ، فهو خالق العبد واولده مختاراً ، « فكل صفة الاختيار من الله ، والاختيار الجزئى فى الوقائع الشخصية للعبد ومن العبد ، والله جل شأنه لم يجبر على فعل ولا ترك ، بل العبد اختار ما شاء منهما مستقلاً ، ولذا يصح عند العقل والعقلاء ملامته وعقوبته على

---

(١) د. زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ١٧٧

(٢) د. زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص ١٧٨ ، حيث يقرر عكس

ما نراه .

(٣) قارن محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ، ص ٤١٣



فعل الشر ومدحه ومثوبته على فعل الخير والا لبطل الثواب والعقاب وانزال الكتب والوعد والوعيد « (١) » .

وسند الشيعة فى موقفهم قول الامام على رضى الله عنه ، بأنه لا جبر ولا تفويض وقد أورد الشريف الرضى فى نهج البلاغة للامام على ما يلى : ومن كلامه عليه السلام للسائل الشامى لما ساله أكان سيرنا الى الشام بقضاء من الله وقدر ؟ من كلام طويل هذا مختاره يقول - اى الامام على - ويحك لعلك ظننت قضاء واجبا وقدرا حتما ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب فالشيعة يرون انه لا جبر ولا تفويض (١) ، هذا هو موقف الشيعة المختار فى الاختيار الانسانى وعليه اهم مذاهبهم الفقهية . فالامام « زيد » بعد أن نظر فى فكر الجبرية رأى انه يسقط التكليف اذ لا تكليف الا مع الاختيار ، ونظر فى مذهب المعتزلة فرأى انه ينفى تقدير الله الأزلى . وانتهى الامام زيد بعد ذلك الى رأى وسط « لا يهدم التكليف ولا يعطل صفات الذات العلية ، فقرر وجوب الإيمان بالقضاء والقدر ، واعتبر الانسان حرا مختارا فى طاعته وعصيانه ، وأن المعصية ليست قهرا من الله فهو يريد بها وان كان لا يحبها ولا يرضاها ، وبذلك فصل بين الارادة والمحبة والرضا ، فالمعصية تقع من العباد فى دائرة قدرة الله وارادته . ولكنه لا يحبها من عبده ولا يرضاها ، فان الله لا يرضى لعباده الكفر » .

والانسان فيما يفعل يكون فعله بقوة أودعها الله تعالى بارادته ولكنه لا يحبها من عبده التى بها يعمل مريدا مختارا او عاصيا (٣) « ، والجعفرية الامامية يرون أيضا هذا الرأى ، ومجمل القول عندهم فى مسألة خلق الأفعال « وسط بين الرأى القائل بأن الله هو الفاعل لكل شئ والانسان آلة لا يملك من أمره شيئا ، كما يدعى المجبرة ، وبين الرأى القائل بأن الانسان هو كل شئ وليس لله رأى فى شئ من أفعاله ، وبذلك تصح عقوبة المجرمين ولا يلزم منها ما يتنافى مع العدل

---

(١) محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، القاهرة ،

١٩٥٨ ، ص ١٤٣

(٢) محمد جواد مغنية ، مع الشيعة الامامية ، ١٩٥٦ ، بيروت ط ٢ ص ١٩

(٣) محمد أبو زهرة ، المرجع السابق ، ص ٥٢٧ .

والحكمة كما هو لازم من القولين السابقين - المجبرة والمعتزلة - لان المسؤولية تقع عليهم وحدهم حيث قدرتهم على الأفعال وتركها .

ولا يتنافى ذلك مع علم الله سبحانه ، بأفعال العباد الذى يستحيل تخلفه عن الواقع . ذلك لأن علم الله بما يفعله الانسان من خير أو شر يتعلق بما يصدر عن الانسان بارادته واختياره وليس سببا فى صدورها حتى يكون مجبورا عليها « (١) .

### موقف الشيعة من التكليف بما لا يطاق :

يشترط الشيعة فى الفعل الذى وقع التكليف به أن يكون ممكنا ، فلا يجوز التكليف بالمستحيل أو بما لا يطاق ، وذلك على التفصيل الآتى :

١ - المستحيل لذاته : لا يجوز التكليف به عند الشيعة .

٢ - المستحيل لغيره : لا يجوز التكليف به ايضا عند الشيعة حيث يقول « الشوكانى » انه لا يجوز التكليف بالمستحيل سواء كان مستحيلا بالنظر الى ذاته أو بالنظر الى امتناع تعلق قدرة المكلف به « (٢) .

٣ - التكليف بما علم الله انه لا يقع : يجوز عند الشيعة ويحكى « الشوكانى » ان الاجماع منعقد على صحته ووقوعه « (٣) .

ويرى الشوكانى ان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة ، وان الخلاف على جوازه عند من يرون ذلك لا أهمية له من الناحية العملية ، فقد وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع ، فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع .

---

(١) هاشم معروف الحسينى ، المسؤولية الجزائية فى الفقه الجعفرى ، بيروت بدون تاريخ ص ٣٠ .

(٢) الشوكانى ، ارشاد الفحول ، القاهرة ١٩٣٧ ، ط ١ ص ٩

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠

### تعقيب :

فى ختام جولتنا مع الفقهاء فى آرائهم حول حرية الارادة ومواقفهم الأصولية من التكليف بما لا يطاق يهمنى التأكيد على ما يلى :

أولا : أن جميع الفقهاء اثبتوا للانسان حرية واختيارا هما أساس المسؤولية وأساس العقاب .

ثانيا : جميع الفقهاء قالوا بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق شرعا وان قال بعضهم بجوازه عقلا أو عقلا وشرعا .

ثالثا : أن الذى يعنينا من مواقف الفقهاء والأصوليين - وآراء الفكر الاسلامى عامة - هو تأكيدهم على ضرورة جزء من حرية الاختيار للانسان حتى يمكن بناء المسؤولية والعقاب على أساس مقبول عقلا وشرعا .

ولسنا هنا فى ميدان دراسة انتقادية لسلامة أدلتهم أو تقويم-براهينهم صحة أو فسادا ، فهذا بحث فلسفى يخرج من غايتنا فى هذه الدراسة .

واذا كان بعض الباحثين قد رأوا أن أدلة بعض الفقهاء تقترب بهم من الجبر ، فيكفيانا من هؤلاء الفقهاء جهد المحاولة للكشف عن موقفهم فى حرية الارادة أيا كان مدى توفيقهم فى هذه المحاولة .

رابعا : أن فقهاء الأصول وفقهاء الفروع على السواء كانوا يقيمون فروعهم الفقهية على أساس الثابت من النص أولا ثم ما يهدى اليه العقل ثانيا ، وخلافاتهم فى الفروع أساسها توثيق النصوص التى تثبت عند هذا الفقيه ولا تثبت عند غيره .



# المبحث الثاني

## اساس المسؤولية

فى

## فروع الفقه الاسلامى

فى المبحث السابق عرضنا لآراء الفقهاء والأصوليين فى مشكلة الارادة الانسانية ، واكدنا أنهم - وخاصة الفقهاء - لم يكونوا بعيدين عن الصراع الدائر حول كون الانسان مجبرا أو مختارا (١) وإذا كان الفقهاء والأصوليون قد بنوا أحكامهم الفقهية الجنائية على أساس الارادة والاختيار فذلك لانهم - فى كل احوالهم - أثبتوا للانسان حرية مهما قل مداها وانكسحت فاعليتها فهى تكفى لى تكون أساسا لمسئولية الانسان .

وفى هذا المبحث سوف نعرض لأحكام الفقه الاسلامى فى فروعه التى تبين مذهب الفقهاء فى أساس المسؤولية من خلال نظرة استقرائية لأحكام المذاهب الاسلامية المختلفة ، ونحن هنا لا نعرض أحكام الفقه الاسلامى فى الجريمة والعقاب ، وإنما نتناول فقط تلك الأحكام التى يؤدى تحليلها الى تأصيل موقف الفقه الاسلامى من أساس المسؤولية .

### « المطلب الأول »

### « محل المسؤولية الجنائية »

المسئولية بوجه عام هى اهلية الشخص لأن ينبى فعله اليه ويحاسب عليه .

والمسئولية الجنائية - منظورا اليها من زاوية الأساس - هى فرع

---

(١) انظر « محمد الحسينى الحنفى ، أساس حق العقاب فى الفكر الاسلامى المرجع السابق ، ص ٤٢٩ حيث يرى أن الفقهاء والأصوليين لم يلتفتوا الى خلافات الفلسفية التى دارت حول الجبر والاختيار .

من المسؤولية بوجه عام ، وقد عرفت المجتمعات الانسانية فى تطورها التاريخى الوانا متعددة من المسؤوليات كان محل المسؤولية فيها الجماد والحيوان والانسان (١) ، على كل حال تلك مرحلة عارضة « لم يلبث القانون ان تجاوزها من زمن واستقر على ان الجريمة لا تقع قانونا الا من انسان (٢) » .

والشريعة الاسلامية لا تعرف الا الانسان محلا للمسئولية الجنائية، وحد الانسان المسئول فى الشريعة هو الانسان الحى المكف او هو الانسان الحى القادر المختار .

فالانسان حال موته ليس مسئولا « لانه ليس اهلا بالتكليف » (٣) والانسان حال فقدته العقل والاختيار ليس مسئولا لأن العقل والقدرة هما مناط التكليف .

ومفهوم الانسان فى القانون الجنائى ليس واحدا ، فهو من وجهة نظر المسؤولية المدرك المختار ، ومن وجهة نظر صلاحيته لارتكاب الجريمة ، فالراجح ان كل انسان يصلح لأن يكون مجرما ، ومن وجهة نظر محل الجريمة فان مفهوم الانسان يتسع ليشمل البشر جميعا دون تفرقة بينهم فى السن او العقل او اللون او الصحة ، فكل من هو انسان يصلح لأن يكون محلا للجريمة .

والانسان الحى القادر المختار محل للمسئولية الجنائية فى الشريعة الاسلامية بصفته هذه ، سواء كان ذكرا او انثى حرا او رقيقا فالجنس والحرية لا يؤثران فى كون الانسان محلا للمسئولية الجنائية فى الاسلام وان كان لهما بعض التأثير فى مجال الجريمة والعقاب .

وقد رفض الفقهاء تكليف العجاوات والبهائم وعنفا الامام

---

(١) يراجع القسم الاول من الرسالة .

(٢) د. عوض محمد عوض ، قانون العقوبات ، القسم العام ، المرجع السابق ص ٤١١ .

(٣) المقرافى : شرح تنقيح الفصول ، ويراجع فصل فى فعل العجاء وأنه هدر صحيح مسلم بشرح الندرى ج ٤ ص ٢٧٦ دار الشعب .

[ ابن حزم ] ، [ أحمد بن حابط ] الذى اراد أن يجعل الحيوانات والطيور اهلا لخطاب التكليف استنادا الى قوله تعالى فى سورة الانعام : « وما من دابة فى الأرض الا امم امثالكم » ، ثم ذكر ابن حابط قوله تعالى فى سورة فاطر : « وان من امة الا خلا فيها نذير » .

ويوضح « ابن حزم » فساد هذا الاستدلال - بأن الله سبحانه يخاطب الناس الذين منحهم نعمة العقل . وخصهم بفضيلة النطق ، فالله تعالى لا يخاطب بالشرائع الا من يعقلها ويعرف المراد بها مصداقا لقوله تعالى فى سورة البقرة « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » .

ولا ريب أن الحيوان ليس لديه قدرة على فهم الشرائع ومن ثم فهو غير مخاطب بها ، ويكون معنى قوله تعالى : « امم امثالكم » أى انواع امثالكم ، اذ كل نوع يسمى امة وان معنى قوله تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » انما عنى - تعالى - الامم من الناس وهم القبائل والطوائف (١) فالانسان وحده هو الذى يمكن مساءلته جنائيا .

وينسب البعض الى الشريعة الاسلامية أنها تجعل كلا من الميت والطفل والمجنون محلا للمسئولية ، وهو رأى شاذ لم نرله سندا من الفقه كما أن صاحبه - وهو الدكتور على عبد الواحد وافى - لم يسند رايه على خطورته بدليل معقول او نص منقول .

فهو يرى أن الشريعة الاسلامية - استثناء من المبدأ العام - تقر مسئولية الميت فى بعض الحالات ويذكر أنه يروى عن «عمر بن الخطاب» أنه أتم عدد الجلادات المقررة فى حد شرعى على جثة مجرم مات فى أثناء توقيع الحد عليه (٢) .

ونحن ننزه الخليفة المجتهد « عمر بن الخطاب » عن هذا الذى ينسب اليه ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو موقف الشريعة الاسلامية من المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية ؟ .

---

(١) « ابن حزم » ، الفصل ، المرجع السابق ج١ ص ٧٨ ، ٧٩

(٢) د. على عبد الواحد وافى ، المسئولية والجزاء ، ارجع السابق ص ٤٣

## المسئولية الجنائية للأشخاص المعنوية :

الشخصية المعنوية كائن قانونى عرفته الأنظمة القانونية فى العالم الحديث والمعاصر ، واختلف الفقه حول جوهره وحقيقته وحول حسابه ومسئوليته ، ويمكن اجمال الآراء فى هذا الصدد فى اتجاهين مع التغاضى عن بعض التفاصيل :

الاتجاه الأول : نظرية الغرض : وهى ترى أن الشخص المعنوى لا يعد وكونه فرضا أو مجازا ، وطبيعى أن ترفض هذه النظرية اية صورة لمسأليته لأنه فى تقديرها مجرد وهم وخيال .

الاتجاه الثانى : نظرية الحقيقة : وهى ترى فى الشخصية المعنوية شخصية حقيقية على غرار الشخص الطبيعى وهو الانسان ، وفى داخل هذه النظرية عديد من الآراء الفقهية ، حدها الأدنى اثبات وجود الشخص المعنوى ومسئوليته المدنية ، وحدها الأقصى فى ذلك الاتجاه الذى ينظر الى الشخص المعنوى باعتباره يحظى بارادة شرعية تصلح لحمل مسئوليته المدنية بل والجنائية أيضا .

ويتهم هذا الراى القول بأن الانسان وحده هو الشخص فى نظر القانون بأنه فكرة قاصرة لم تعد تواكب الحقائق العلمية والواقعية ، وهى فكرة تنظر الى الانسان نظرة نفسية وفلسفية قوامها ان الانسان وحده هو الذى اجتباه الله سبحانه وتعالى بالعقل والارادة ، فى حين انه من الممكن تصور اشخاص آخرين فى نظر القاذون من غير بنى للانسان ويحظى أيضا بارادة ذاتية ومستقلة وان كانت هذه الارادة ليست فردية - كارادة التى يتسلح بها الانسان - بل هى ارادة جماعية قوامها عنصران :

أولهما : كائن اجتماعى وليد تجمعات فردية او مالية يتمتع بكيان ذاتى مستقل عن كيان وذاتية منشئية من الأفراد .

ثانيهما : توافر قيمة اجتماعية لهذا الكائن متأتية من قيمة الهدف الذى يسعى اليه .



فليس شرطاً في الإرادة أن تكون فردية ، يكفي أنها مريدة سواء كانت جماعية أو فردية ، وبناء على هذا التحليل يمكن القول « أن الشخص المعنوى شخصية قانونية وإن له إرادة ذاتية هي الإرادة الشرعية للجماعة وإن الأفعال المؤثمة التي يرتكبها العضو الذي يتقمص شخصيته ويجسد إرادته تعتبر وكأنها صدرت من الشخص المعنوى ذاته مما يستوجب بالاحتم والضرورة مساءلته عنها كشخص معنوى فى القانون الجنائى (١) .

### أهم الاعتراضات على المسؤولية الجنائية للشخص المعنوى :

١ - يعترض الرأى الرافض لمسئولية الشخص المعنوى الجنائية عليها بقوله أن الشخص المعنوى مجرد افتراض ومجاز ، والمسئولية الجنائية لشخص تجرىدى هو مجرد مجاز وافتراض ، والقانون الجنائى يتأبى على المجاز ، وقد رد المؤيدون بقولهم أن الشخصية المعنوية وجود حقيقى له كيان وذمة مالية ومصالح ذاتية وإرادة جماعية .

٢ - يقول الرافضون أن افتقاد الشخص المعنوى لإرادة حرة ذاتية تجعله فاقداً القدرة على ارتكاب الفعل الذى يحرمه الشارع وبالتالي لا يمكن تحميله المسؤولية الجنائية .

ويرد المؤيدون بقولهم أن هذا الاعتراض أساسه تصور الشخص المعنوى مجرد افتراض وهو رأى غير سليم عندهم .

٣ - يقول المعارضون أن مبدأ تخصيص الشخص المعنوى لتحقيق هدف معين والقيام بأنشطة معنية يمنح فى حدودها أهلية قانونية ، أن هذا المبدأ يتنافى مع القول بمساءلته الجنائية .

ويرد على ذلك بأن الشخص المعنوى قد يستخدم تخصصه فى

---

(١) د. على إبراهيم صالح ، المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٠٠ : ١٠٨ وعليه يعتمد فيما تقدم من عرض للفكرة وما ثار حولها تأييداً أو تفجيذاً .

ارتكاب الجرائم ، وينبغي الا يفلت الشخص المعنوى من المسؤولية الجنائية استنادا الى مبدأ التخصص .

٤ - والاعتراض الاخير على المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية أساسه تجافيتها مع مبدأ شخصية العقوبة وتفريد العقاب .

ويرى المؤيدون بأن كل عقوبة ينعكس أثرها على غير فاعلها واستطالة أثر العقاب الى المساهمين هو من هذا القبيل .

هذه هي المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية بين النفي والاثبات أو بما لها وعليها .

فهل عرفت الشريعة الاسلامية المسؤولية الجنائية على الشخص المعنوى ؟ ان فقهاء المسلمين لم يعرضوا فى كتاباتهم لهذه القضية ، ففكرة الشخصية المعنوية لم تكن مطروحة لديهم .

وقد عالج المسألة بعض الفقهاء المعاصرين واذتھوا الى القول بأن الشريعة الاسلامية عرفت من يوم وجودها الشخصيات المعنوية .

فاعتبر بيت المال جهة ، والوقف جهة أيضا ، أى شخصا اعتباريا ، وكذلك اعتبرت المساجد والمدارس والملاجئ والمستشفيات ونحوها وجعلت الشريعة هذه الشخصيات أهلا لتملك الحقوق والتصرف فيها (١)

ولكن هذا الرأى وان انتهى الى وجود الشخص المعنوى فى الفقه الاسلامى فقد اجمع على امتناع مسئوليته الجنائية (٢) ، ويرى الدكتور « حسن كيرة » ان الشريعة الاسلامية تسأل الشخص المعنوى جنائيا وان تلك المسؤولية تتحول الى مسئولية مدنية خالصة كحالة القسامة حيث تلزم الدية اهل المحلة التى وقع بأرضها القتل (٣) .

---

(١) عبد القادر عودة : التشريع الجنائى الاسلامى ، القاهرة ، ص ٣٩٣ ،  
وأیضا د. يوسف عبد الهادى الشال : جرائم أمن الدولة فى الفقه الاسلامى ، ١٩٧٦ ،  
ص ٢٦ .

(٢) د. حسن أحمد توفيق رضا : أهلية العقوبة فى الشريعة الاسلامية  
والقانون المقارن - رسالة حقوق القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٣٨ .

(٣) د. حسن كيرة : أصول القانون ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٥٨ ص ٨٦٥ .

وهذا الرأي - على جدته - غريب ولا تسنده النصوص ثم أن القسامة قررت على سبيل النصرة والتكافل وحتى لا يطل دم في الاسلام، وتنفرد القسامة في الفقه الشرعى بأحكام خاصة وهى من وجهة نظرنا ليست عقوبة جنائية والذي نراه ان الشخص المعنوى - مع افتراض وجوده فى الفقه - ليس مسئولاً جنائياً وغير معاقب ، ويرى البعض تعليلاً لذلك « أن هذا الشخص لا يتمتع بعقل له خاصة يفهم بها التكليف وتناط بها المسؤولية للاداء والعقوبة وتصرفاته جميعاً تتم ممن يلى أمره وتصدر عن ارادة هذا الولي الذي ان اجرم حقت العقوبة عليه نفسه ، ولا يحمل الشخص المعنوى وزر تلك الجريمة وان وقعت فى سبيل مصالحه ، فاذا قتل الامام بغير حق وجب القصاص على الامام نفسه ولا حق على الدولة شئ من هذه العقوبات » ( ١ ) .

والحق أن الفقه الشرعى لا يسلم بوجود الشخص المعنوى وقد استعاض عنه الفقهاء بفكرة تخصيص الذمة المالية وهى أداة نراها فى هذا الصدد كافية بدلا من اصطناع شخصية لا وجود لها ، والاعتراف بها فى المجال الجنائى قد يهدد مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية ( ٢ ) .

## المطلب الثانى

### شروط المسؤولية الجنائية

لا يكفى - لقيام المسؤولية الجنائية فى الفقه الاسلامى - وقوع الفعل المحظور ، بل لابد من توافر الادراك أو التمييز وتحقيق حرية الاختبار ، فاذا انعدم الشرطان أو تخلف أحدهما امتنعت المسؤولية الجنائية ، وقد جائنا الدليل النقلى من الشارع فى قوله ﷺ .

---

( ١ ) د . حسين رضا : أهلية العقوبة ، المرجع السابق ، ص ٩٨ ، ٩٩ - من هذا رأى أيضا د . على ابراهيم صالح على الرغم من مناصرته لمبدأ المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، راجع رسالة المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية ، المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

( ٢ ) سوف نعرض بشئ من التفصيل لمبدأ شخصية المسؤولية فى الشريعة الاسلامية عند عرض أساس المسؤولية فى النص الاسلامى .

« رفع القلم عن ثلاث : عن الصبي حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق .

ورفع القلم يفسرها البعض أنها حط التكليف لأن التكليف خطاب وخطاب من لا يفهم أو يقدر غير واقع شرعا . ويعنى بها آخرون امتناع المسئولية .

أولا التمييز (١) : التمييز هو القدرة على فهم خطاب الشارع ويكتمل بالعقل ، وقد اتفق العقلاء - كما يقول الأمدى - على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف . لأن التكليف خطاب وخطاب من وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفاصيله من كونه أمرا أو نهيا . ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الأمر به هو الله تعالى ، وأنه واجب الطاعة ، كون المأمور به على صفة كذا ، وكذا ، كالمجنون والغبي الذي لا يميز فهو بالنظر الى فهم التفاصيل كالجماجم والبهيمة بالنظر الى فهم أصل الخطاب ، ويتعذر تكليفه أيضا إلا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق لأن المقصود من التكليف كما يتوقف فهم أصل الخطاب ، فهو متوقف على فهم تفاصيله . وأما الصبي غير المميز وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز غير أنه أيضا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلمًا مخاطبا مكلفا بالعبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى ، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف ، وإن كان مقاربا لحالة البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة . فانه وإن كان فهمه الموجب

---

(١) « التمييز » هنا نعى به الادراك متفقيين فى ذلك مع أستاذنا الدكتور عوض محمد والادراك عند الاسلاميين « هو وصول الطفل الى درجة البلوغ » راجع « التهانوى » كشاف اصلاحات الفنون ، المرجع السابق ج ٢ ص ٢٨١ . ويقدم الجرجاني ثلاث تعريفات للادراك هي :

( ١ ) الادراك هو احاطة الشيء بكمال .

(ب) الادراك هو حصول الصورة عند النفس الناطقة .

(ج) الادراك تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفى أو

اثبات ويسمى تصورا ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقا .

راجع التعريفات ، المرجع السابق ص ٩ .

لتكليفه بعد لحظة ، غير أنه لما كان العقل خفيا وظهوره فيه الى التدرج ولم يكن له ضابط يعرف به جعل الشارع له ضابطا وهو البلوغ . وحط عنه التكليف قبله تخفيفا عليه « ( ١ ) .

والتمييز الذى هو شرط المسؤولية الجنائية جوهرية البلوغ فاذا لم يبلغ الصبى أو بلغ وكان مجنونا امتنعت المسؤولية ، والانسان فى طريقه الى البلوغ يمر بثلاث مراحل :

المرحلة الاولى : من الولادة الى سن التمييز : وفيها يكون غير مميز ولا عقل له فلا تثبت له أهمية الاداء لقصور عقله فلا يصح له تصرف من التصرفات الشرعية لأن عبارته تكون لغوا لا قيمة لها ، ولا يؤاخذ على شيء من أفعاله مؤاخذا جسدية لأن العقل والبلوغ هما شرط توقيعهما ولكنه يضمن فى ماله ما يتلفه .

المرحلة الثانية : من التمييز الى البلوغ : وأقلها سبع سنين وفيها يكون ناقص العقل فثبتت له أهلية أداء ناقصة تتقوم بها مسؤوليته المدنية وتمتنع مسؤوليته الجنائية .

المرحلة الثالثة : العقل والبلوغ : وهى مرحلة ان وصلها قامت مسؤوليته عن كل أفعاله فان قتل اقتص منه وان سرق قطعت يده وان زنى جلد الى آخره ( ٢ ) .

وحد البلوغ عند جمهور الفقهاء خمس عشرة سنة ودلائله الانزال سواء فيه الذكر والأنثى .

ودليل ربط المسؤولية الجنائية بالبلوغ قوله ﷺ رفع القلم عن

---

( ١ ) « الامدى » الاحكام فى اصول الاحكام ، المرجع السابق ص ١١٤ ،  
١١٥ ، « ابن نجيم » ، « فتح الغفار » ، المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٧٦ .  
( ٢ ) محمد أبو زهرة « اصول الفقه » ، المرجع السابق ص ٣٣٣ ، ٣٣٤ ،  
« ابن نجيم » ، المرجع السابق ص ٨١ وما بعدها .

ثلاث « عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفريق وعن النائم حتى يستيقظ (١) » .

وقد اشتملت الروايات الثلاث لحديث - رفع القلم قوله ﷺ « حتى يكبر » « حتى يعقل » و « حتى يحتلم » وهى معان كلها تحدث عند البلوغ .

فالكبر اشارة الى قوته وشده ، واحتماله التكاليف والطاقة والعقوبات على تركها .

والعقل : المراد به فكره فانه وان ميز قبل ذلك لم يكن فكره تاما وتماهه عند هذه السن - أى سن البلوغ - وبذلك يتأهل للمخاطبة وفهم كلام الشارع والوقوف مع الأوامر والنواهي .

والاحتلام : اشارة الى انفتاح باب الشهوة العظيمة التى توقع فى الموبقات وتجذبه الى الهوى فى الدرجات (٢) .

ولكن هل يكفى البلوغ وحده للقول بمسئولية الانسان ؟

تلك قضية تحدث عنها المتكلمون ولا ينبغى أن تشغل رجل القانون الجنائى الذى يعرف المسئولية ولا يعترف بالجريمة والعقوبة الا وفقا لنص قائم تطبيقا لمبدأ الشريعة ، ولكن الشرعية بالنسبة للبلوغ دائرة اوسع لانها تتعلق بالحكم التكليفى من الشارع ونحن هنا أمام فريقين :

الفريق الأول : ويتزعمه المعتزلة ويرى ان معرفة الله واجبة بالعقل قبل وجوبها بالشرع ، وان من الواجب أن يدرك الانسان الله وأن يهتدى الى كماله وحكمته وحدوده ، ما دام أن الله وهب الانسان عقلا

---

(١) « الشيخ منصور على حافظ » ، التاج ، بيروت ١٩٦٢ ط - ٣

ج ٣ ، ص ٣٥

(٢) « السيوطى » الأشباه والنظائر ، المرجع السابق ص ٢٢٤ .

يفكر به ويفهم العالم من خلاله ، يقول « العلاف » أنه يجب على الانسان ان يعرف الله تعالى من غير خاص وان قصر في المعرفة استوجب العقوبة ابدا ، ويعلم ايضا حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبيح كالكذب والجور .

الفريق الثانى : ويتزعمه الاشاعرة ، وقد قالوا أن العقول البشرية متفاوتة فيما بينها ، وهذه العقول من جهة أخرى محدودة ومتناهية ، فلو ترك الأمر لكل أمرىء على حده لانهار المجتمع الانسانى وانهارت قيمه ومبادئه ، ولهذا فلا ينبغى ان يعذب الله أحدا أو يحاسب أحدا قبل هبوط الرسالة السماوية ، ومن هنا ذهبت الاشاعرة الى ان معرفة الله واجبة بالشرع لا بالعقل .

وقد استدل الاشاعرة على قولهم هذا بأكثر من آية « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى امها رسولا يتلو عليهم آياتنا » .

وكذلك قوله تعالى « وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين » .

والذى نراه أن العقل الذى هو شرط التكليف فى نظرية الحكم عند الاصوليين انما يتضمن بسبق الخطاب وتوجهه الى المكلف وهو البالغ العاقل ، وعندما يكتمل التمييز بالبلوغ توجد المسؤولية الجنائية بالقوة . والخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة انما يتعلق باتحسين والتقبيح وتلك قضية شغلت مساحة كبيرة فى التفكير الكلامى الاسلامى ، وهى اكثر اتصالا بالمسؤولية الاخرية منها بمسؤولية الانسان فى المجتمع . والتمييز الذى هو شرط المسؤولية ينبغى ان يتوافر قبل الفعل ويستمر حتى زمن الفعل . وتخلف التمييز معناه امتناع المسؤولية لتخلف أحد شروطها .

## ثانيا - حرية الاختيار :

الاختيار لغة يعنى الاصطفاء ويعرف بأنه ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه وهو أخص من الإرادة .

اولمشهور أن له معنيين الأول كون الفاعل بحيث أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

والثانى صحة الفعل والترك ، فالمختار والقادر هو الذى يصح منه الفعل والترك ، وقد يفسران بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك (١) .

فالاختيار هنا يتضمن حريته التى بها يفعل وبها يترك .

والحق أنه لا يكفى أن يكون الانسان مميزا يفهم الخطاب ويريد الفعل بل ينبغى أن يكون حرا فى اتیان هذا الفعل او ذلك فالحرية شرط رئيسى من شروط تحمل المسؤولية ، وشرط رئيسى للثواب والعقاب وشرط رئيسى للمدح والذم .

وقد اختلف المفكرون الاسلاميون حول حرية الاختيار بين المعتزلة الذين يرون الاختيار شرطا أساسيا لتحمل المسؤولية وبدونه لا يمكن عقاب احد او اثابته على افعاله ، وبين الاشاعرة الذين يرون أن الانسان يتوهم أنه حر مختار ، لكن هذه الحرية وذلك الاختيار امران لا وجود لهما فى مجرى الحياة الفعلية التى يحيها الانسان (٢) .

ولقد قام بناء الفقه الاسلامى كله على أن الانسان له حرية اختيار، هكذا تحدث الأصوليين وبهذا تنطق الأحكام التفصيلية العملية كما تعرفها كتب المذاهب .

---

(١) « التهانوى » كشف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ص ١٩٥ .

(٢) عرضنا هذا الخلاف بالتفصيل فى المبحث الأول من هذا الفصل من

الرسالة .



وحرية الاختيار التي يحمل المرء مسئوليتها تنتمي اليه وتخصه باعتباره كائنا عاقلا مميزا لا باعتباره كائنا ناميا حساسا ، أنها تعامله باعتباره كائنا مريدا يستطيع ان يتوجه نحو هذا أو ذاك ويستطيع ان يسلك بناء على تصورات ومبادئ (١) .

وهذا الشرط فى المسئولية يؤكد الصلة الوثيقة بين المسئولية الجنائية والمسئولية الخلقية ، بل ان القانون الجنائى الاسلامى لا ينفصل عن القاعدة الخلقية وانما يعمل على تدعيمها ، « وليس بعيدا ان يقال ان حماية القاعدة الجنائية الاسلامية للقواعد الاخلاقية جزء من تشريع الاسلام ذاته وليس مجرد استنتاج من قول الرسول ﷺ : بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وعلى ذلك فلا انفصال فى النظام القانونى الاسلامى بين «القاعدة الجنائية والقاعدة الاخلاقية» (٢) ، ولكن أيضا لا يتطابقان « لأنه بالرغم من ان العمل الدخلى والواقع الخارجى مختلطان فى العقل بطريقة لا تنفصم فيما يتعلق بأى حكم بالمسئولية ، سواء كانت اخلاقية أم عقابية ، الا أن العنصر المتحكم أو مركز الثقل يغير مكانه تبعاً لوجهة النظر التى يؤخذ بها ، فحركة الضمير هى التى تهمنا بصفة أساسية فى مجال المسئولية الاخلاقية وهى لازمة لها بصورة مطلقة . فالعمل البدنى المحض لا يمكن أن ينشئ مطلقا مسئولية اخلاقية ، والعمل الارادى لا يمكن أن ينشئها الا متجاوبا مع نيته ، وبعبارة أخرى نجد ان العقوبة تعترض مقدما واقعا خارجيا ، وتستهدفه دائما ، ذلك أن أشد النوايا سوادا كأشدها نقاء كلاهما عاجزا عن أن يفرض حكما بالمسئولية القانونية حين يكون مفردا . غير مصحوب بتعبيره المادى » (٣) .

### الارادة وحرية الاختيار :

والارادة غير حرية الاختيار فالأولى تتعلق بالسلوك والقصد

---

(١) د. فيصل بدير عون ، محاضرات فى الفلسفة الخلقية ، القاهرة بدون تاريخ ص ٢٩٠ .

(٢) د. محمد سليم العوا : أسس التشريع الجنائى الاسلامى ، المجلة العربية للدفاع الاجتماعى ، عدد ١٠ أكتوبر ١٩٧٩ ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٣) د. محمد عبد الله دراز : دستور الاخلاق ، المرجع السابق ص ٢٢٩ .

والثانية تتعلق بالفعل وعدم الفعل « ولا ينبغي الخلط بين تجرد الشخص من حرية الاختيار وبين انعدام ارادته ، لأن التلازم بين الأمرين غير مضطرد ، فقد يتجرد الشخص من تلك الحرية ومع ذلك لا تنعدم ارادته ، وهذه التفرقة لازمة ، لأن حرية الاختيار شرط لقيام المسؤولية . أما الارادة فلازمة لقيام الحرية » ( ١ ) . والحقيقة أن حرية الاختيار بهذا المعنى هي الاستطاعة في عرف المتكلمين فهي قدرة يتمكن بها الانسان من الفعل والترك ، أما الارادة فهي كما يقول « الجرجاني » صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجهه دون وجهه » ( ٢ ) .

### الرضا والاختيار :

يفرق فقهاء المذهب الحنفى بين الاختيار والرضا وهي تفرقه ليست من ابتكار الاحناف بل استمدوها من فقه «الامام ابراهيم النخعي» الذي تستند نظريته في الاكراه على أساس التفريق بين الرضا والاختيار هذا التفريق الذي اخذه عنه الحنفية وصاغوا بناء عليه نظريتهم في الفساد » ( ٣ ) .

والاختيار كما يعرفه « البزدوى » هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر ( ٤ ) .

أما الرضا فهو الانشراح النفسى ( ٥ ) ولا تلازم بين الرضا والاختيار فقد يختار المرء أمرا لا يرضاه .

---

( ١ ) د . عوض محمد : قانون العقوبات ، المرجع السابق ص ٤٤٠ .  
( ٢ ) « الجرجاني » ، التعريفات ، المرجع السابق ص ١٠ وفيه تعريفات عدة للارادة والاستطاعة .

( ٣ ) د . محمد رواس قلعه جى ، موسوعة ابراهيم النخعي ، ج ٢ ط ١٩٧٩

ص ٨٠ .

( ٤ ) « البزدوى » : كشف الأسرار ، ج ٤ ، ص ١٤٧٧ .

( ٥ ) محمد الخضرى : أصول الفقه ، ط ١٩٦٩ ، ص ١٠٥ .

ويظهر أثر هذا التعريف عند الامام « النخعي » والحنفية فى مسائل الاكراه ، فالاكراه غير الملجئ بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار .

أما الاكراه الملجئ فإنه يعدم الرضا ويفسد الاختيار ( ١ ) .

### المطلب الثالث

#### « موانع المسؤولية فى الفقه الاسلامى »

متى وجد التمييز وتحققت حرية الاختيار توافرت اهلية الشخص لتحمل المسؤولية الجنائية . واذا امتنع أحد هذين الشرطين أو هما معا امتنعت المسؤولية - من حيث المبدأ - فى أغلب الآراء فى المذاهب الفقيه المختلفة .

يقول « الكاسانى » فى حديثه عن وجوب الحدود ( وأما شرائط وجوبها . فمنها العقل ومنها البلوغ فلا حد على المجنون والصبى الذى لا يعقل » ، وفى القصاص والديات والجراحات يقول « الطحاوى » واذا جنى الصبى الذى لم يبلغ أو المجنون فى حالة جنونه على رجل فقتله كانت على عاقلته لأنه لا عمد له « ( ٢ ) .

هذا عند الأحناف . أما الشافعية فيقول صاحب « المجموع » فى الحديث عن الحد « ولا يجب على صبى ولا على مجنون ، لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة عن الصبى حتى يبلغ وعن النائم حتى يستقيظ وعن المجنون حتى يفيق » ( ٣ ) .

---

( ١ ) أنظر : موسوعة ابراهيم النخعي ، المرجع السابق ص ٨١ وما بعدها ، وأنظر فى نقد هذه الفكرة « محمد الخضرى » المرجع السابق ص ١٠٦ والفقهاء لا يأخذون بهذه النفرة التى قال بها الأحناف .

( ٢ ) « الكاسانى » : بدائع الصنائع ، ج ٩ ص ٤١٦٤ ، « الطحاوى » : المختصر ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٢٢٥ .

( ٣ ) المجموع شرح المذهب ، ج ١٢ ، ص ٣١٢ ، ليوبى وعميرة ، المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ١٩٦ .

ولمراد برفع القلم امتناع الحساب - كما يقول « السرخسى » (١)  
أو المسؤولية ، ونفس الرأى عند المالكية والحنابلة وعند الشيعة (٢) .

والبحث فى موانع المسؤولية الجنائية هو بحث فى المسؤولية الجنائية بالفعل اذ لا بد من قيام الجريمة بركنيتها المادى والمعنوى ثم يقوم فى ذات الفاعل ما يحول دون عقابه لانعدام أهليته وتراجع المسؤولية .

### موانع المسؤولية : تعريف وتحديد :

موانع المسؤولية بالمعنى الدقيق هى تلك الأسباب التى تفقد الشخص قدرته على التمييز والاختيار فتجعله غير أهل لتحمل المسؤولية الجنائية (٣) .

ويكاد يتفق الفقهاء على أن الصغر والجنون والسكر الاضطرابى موانع للمسؤولية الجنائية (٤) .

فالصغير الذى لم يبنغ غير مسئول لنقصان أهليته وعدم تكليفه والمجنون حال جنونه غير مسئول لعدم أهليته ، وكذلك من كان فى حالة سكر اضطرابى ، وتتفق هذه الموانع الثلاثة فى أنها خارجة عن طاقة الانسان وليست فى وسعه ، فصغر السن لا يد له فيه والجنون ابتلاء والسكر الاضطرابى أيضا لا يملك المرء له دفعا ، أما السكر

---

(١) أصول السرخسى ، القاهرة ط ١٣٩٢ ص ٢٣٤ ، ويقول فى ص ٣٣٥ انما ينال العبد الجزاء على ما له من اختيار .

(٢) « ابن رشد » : بداية المجتهد ، القاهرة ط الحلبي ، ١٩٥٢ ، ج ٢ ، ص ٣٩٦ ، « وابن اللحام » : القواعد ، المرجع السابق ص ٣٧ ، الحلبي المختصر النافع ، المرجع السابق ص ٢٩١ وما بعدها ، وابن قدامة : روضة الناظر ، ط ١ ١٣٩١ ، ص ٢٧ .

(٣) د. عوض محمد « قانون العقوبات ، المرجع السابق ص ٤٦٢

(٤) « الخطيب » ، مغنى المحتاج ط الحلبي ١٣٧٧ ج ٤ ص ١٩٢ حيث يورد رأى بعض فقهاء الشافعية الذين يرون تعزيز المجنون .

الاختيارى فقد اختلف الفقهاء حوله هل يرفع العقوبة ويمنع المسؤولية ام انه لا اثر له .

ونحن نرى أن السكر مطلقا يعد مانعا للمسئولية الجنائية ، لأن العقل والتمييز هنا أساس كل مسئولية ، والسكران لا يعقل ، ويعطل « الغزالي » عدم مسئوليته بعدم تكليفه ، فتكليفه محال والا كان تكليفا بما لا يطاق (١) . ويرى « الطحاوى » من الحنفية أن السكران احكامه كالمجنون (٢) .

ولا شك أن السكران غير مسئول عند اغلب علماء الأصول فهم نصوا على امتناع مسئوليته .

ولكن فقهاء الفروع اثبتوا بعض الاحكام على افعال المجنون فما هو تعليلها ؟ كما رتبوا مسئوليته على السكران فى بعض الحالات - على نحو ما سنعرض بعد قليل - فما هو تكليفها الفقهي ؟

اغلب الفقهاء وعلماء الأصول على أن مسئولية السكران فى هذه الحالة ليست من خطاب التكليف فى شىء فهى لا تقوم على عقل أو اختيار وشرط خطاب التكليف العقل فاذا لزم السكران أرش جنايته وقيمة ما اتلفه وصح طلاقه ، فهذا من باب أحكام الوضع لا التكليف (٣) .

فهو من قبيل ربط الاسباب بالمسببات مثل ثبوت الارث فى حق الوارث .

---

(١) انظر الامام الغزالي ، المستصفى تحقيق أبو العلا ، طبعة ١٩٧٠ ص ١٠٢ - ١٠٤ ، المدخل المرجع السابق ص ٢٨ ، ابن القيم اعلام الموقعين تحقيق محيى الدين عبد الحميد ط ١٩٥٥ ، جزء ٣ ص ١١٨

(٢) الطحاوى ، مختصر المرجع السابق ص ٢٨١ .

(٣) الشوكانى « ارشاد الفحول ، المرجع السابق ص ١٩٦ ، قليوبى وعميرة الحاشية ، المرجع السابق ج ٤ ، ص ١٩٦ ، الاشباه والنظائر للسيوطى ص ٢١٩ ، الغزالي المستصفى ، ص ١٠٢ ، وعكس ذلك ما جاء فى المسودة ص ٣٧ ، حيث يرى الامام أحمد تكليف السكران استنادا على أن حديث رفع القلم لا يدخل فيه السكران .

## هل الاكراه مانع مسئولية :

تكاد تتفق أصول الفقه وفروعه على أن المكره يدخل تحت التكليف لأنه يفهم ويقدر على تحقيق ما أمر به أو تركه إلا أن يكون في حكم الآلة ، وقد خالف في ذلك المعتزلة وقالت ذلك محال ، لأنه لا يصح منه فعل أكره عليه ، وهذا غير صحيح كما يقول « ابن قدامة » لأن المكره قادر على الفعل والترك ولهذا يجب عليه ترك الفعل إذا أكره على قتل مسلم ويأثم على فعله (١) ذلك أن حد ما يجوز التكليف به مالا يستحيل من العقل وقوعه . مع التمكن منه « فالاكراه لا ينافي الخطاب والاهلية للوجوب وللأداء لأنها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ ، والاكراه لا يخل بشيء من ذلك (٢) » .

خلاصة القول أن الاكراه ليس من موانع المسئولية بالمعنى الدقيق والتي تنحصر في الجنون والصغر والسكر .

وهي شخصية لا تمتد الى غير من توافرت فيه من فاعلى الجريمة أو الشركاء فيها ، وفي حالة القصاص في القتل اختلف الفقهاء فقال « مالك » و « الشافعى » على العائد القصاص وعلى المخطيء والصبي نصف الدية وقال « أبو حنيفة » إذا اشترك من يجب عليه القصاص مع من لا يجب عليه القصاص فلا قصاص على واحد منهما وعليهما الدية وعمدة الحنفية أن هذه شبهه (٣) ، وواضح أن الخلاف هنا لا على تعدى مانع المسئولية من صاحبه ، وإنما على سقوط القصاص لشبهة الحد .

ويقول « الكاسانى » بأنه لا خلاف في أن العاقل البالغ إذا زنا بصبية أو مجنونة يجب عليه الحد ولا حد عليها .

---

(١) « ابن قدامة » روضة الناظر ، المرجع السابق ص ١٥ ، ١٦ ، الغزالي المنحول ، المرجع السابق ص ٣٣ المجموع ج ١٧ ص ٢٧٠ .  
(٢) « ابن نجيم » فتح الغفار ، المرجع السابق ج ٣ ص ١٢٠ وموسوعة النخعي ص ٤٧٦ .

(٣) « ابن رشد » بداية المجتهد ، المرجع السابق ج ٣ ص ٣٩١ ، ٤١٢ .

ويختلف الفقهاء حول تعليل فيرى « زفر » والشافعى « أن المانع من وقوع الفعل زنا خص أحد الجانبين فيختص به المنع .

ويرى « الكاسانى » أن وجوب الحد على المرأة فى باب الزنا ليس لكونها زانية لان فعل الزنا لا يتحقق منها وهو الوطء لانها موطوءة وليست بواطئة وتسميتها فى الكتاب العزيز زانية مجازا لا حقيقة ، وانما وجب عليها لكونها مزنيا بها . وفعل الصبى والمجنون ليس بزنا فلا تكون هى مزنيا بها فلا يجب عليها الحد . وفعل الزنا يتحقق من العاقل البالغ فكانت الصبية او المجنونة مزنيا بها . الا ان الحد لم يجب لعدم الاهلية . والاهلية ثابتة فى جانب الرجل فيجب « ( ١ ) .

وقد اخذت بذلك بعض التشريعات التى صدرت وفقا لاحكام الشريعة الاسلامية ، فتنص المادة ٢٦ فى قانون القصاص الليبى « انه لا اثر للظروف الخاصة بأحد الفاعلين أو الشركاء من حيث امتناع القصاص المسئولية أو تخفيفها أو القصد الجنائى على بقية الجناة » وقد استخلصت احكام هذه المادة من اتجاهات بعض المذاهب فى صدد الفروض التى تندرج تحت حكم هذه المادة وخاصة جرائم القتل ، ومثال ذلك انه اذا وقعت الجريمة من اب على ابنه واشترك مع الأب غيره فان امتناع القصاص بالنسبة للاب لا يؤثر على وجوب القصاص من شريكه اذا توافرت شروط القصاص وكذلك الشأن بالنسبة الى اشتراك المكلف مع غير المكلف ( ١ ) .

وسوف نتناول الآن ما أورده كتب الفروع من احكام موانع المسئولية الجنائية من خلال نظرة محورها اساس المسئولية .

---

( ١ ) « الكاسانى يدائع الصنائع ، المرجع السابق ج ٩ ص ٤١٥١ والمجموع

ج ١٨ ص ٢٤٩ .

( ٢ ) على على منصور ، نظام التجريم والعقاب فى الاسلام ، القاهرة ١٩٧٦

ج ٢ ص ٢٣٠ .

## أولاً - الجنون :

**تعريفه :** الجنون هو اختلال بحيث يمنع جريان الأعمال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً ، وهو عند « أبى يوسف » أن كان حاصلًا فى أكثر السنة فهو مطبق وما دونها فغير مطبق ( ١ ) .

وقد اتفق على أن الجنون يمنع المسؤولية لقوله ﷺ « رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يعقل والصبي حتى يحتلم » .

وقد تواترت فروع الفقه على إثبات أثر الجنون على مسؤولية الفاعل وعقابه واختلفت فى ذلك أحكام المذاهب .

**مسئولية المجنون :** إذا توافر الجنون امتنعت مسؤولية الفاعل عنى النحو التالى :

فى الحدود : لا خلاف بين فقهاء المذاهب على أن الجنون لا تطبق عليه الحدود لأن شرط توقيعها التكليف .

فى القصاص : المجنون لا يجب عليه القصاص وعند جمهور الفقهاء فإن عمدته خطأ ، فلو قتل فلا قصاص عليه ، وإنما تجب قولية وتحملها العاقلة ، ويرى « الشافعى » فى أصح قوليهِ أن عمد المجنون عمد وليس خطأ ثم عنه القصاص ويوجب الدية ولكنه يختلف مع الجمهور فى مقدارها فهى عنده كدية العامد ( ١ ) . فافعال المجنون مضمونة مالياً فى ماله أو على عاقلته ، ويرى الظاهرية عدم مسؤولية المجنون مطلقاً فلا قصاص عليه ولا دية ( ٣ ) وهم فى هذا منطقيون مع أصول مذهبهم فظاهرة النص فى الحديث رفع المسؤولية مطلقاً عن المجنون .

---

( ١ ) « الجرجانى ( التعريفات ، المرجع السابق ص ٧٠

( ٢ ) المجموع ج ١٨ ص ٢٣٩ ، عز الدين عبد اللطيف : شرح المنار ط ١ المطبعة العثمانية ١٣١٥ ص ٩٥٠ .

« ابن رشد » بداية المجتهد ، ص ٣٩٦ ج ٢

( ٣ ) « ابن حزم » المحلى ط ١٩٦٩ ج ١٠ ص ٢٤٤



فى الكفارات : فى كفارة القتل يرى «ابو حنيفة» و «الشيعية الزيدية» انه لا كفارة على المجنون لانها عبادة محضة ، ويرى «أحمد والشافعى» « ومالك » والشيعية الامامية « أنها تجب عليه لانها حق مالى متعلق بالقتل فتتعلق به كتعلق «الدية» وهى تختلف عن الصوم والصلاة فهما من العبادة البدنية وهذه عبادة مالية فأشبهت نفقة الاقارب ، أما كفارة اليمين فلا تجب على المجنون لانها تتعلق بانقول وهو لا قول له .

أما التعزير فالاصل فيه لا أنه يلحق بالحدود والقصاص فلا عقاب على المجنون لان شرط العقاب العقل والمجنون لا عقل له . فالتعزير على كل عاقل الا الصبى العاقل - المميز غير البالغ - فانه يعزر تأديبا ، لا عقوبة لانه من اهل التأديب ( ١ ) .

ومع ذلك فقد نص بعض فقهاء الشافعية على جواز تعزير المجنون ( ٢ ) ، على كل فان المجنون لا عقاب على افعاله بدنيا لانه ليس مكلفا بالشرع وانما يسأل عن افعاله ماليا كما تقدم فى الديات والكفارات لان له ذمة مالية فتثبت له الحقوق وتوجب عليه الواجبات أى يسأل مدنيا لا جنائيا ، وشرط امتناع مسئولية المجنون أن يكون الجنون معاصرا لفعل الجريمة فماذا لو حدث بعد ذلك ؟

فى الحقيقة فان هذا السؤال لا يتعلق بالمجنون كمانع للمسئولية بل يتصل بأثره فى العقاب ، فقد اتفق الفقهاء على أن المجنون اذا رشد بعد ارتكاب الجريمة فرشده لا تأثير له على افعاله من المسئولية الجنائية لانه وقت ارتكاب الجريمة كان غير مسئول عنها لجنونه ( ٣ ) .

فاذا ما ارتكب المجنون الجنائية ثم رشد ففى تنفيذ العقوبة خلاف ، فالحنابلة يفرقون بين القصاص والحدود ، فالمجنون العارض لا يوقف القصاص ، أما فى الحدود ، فاذا ثبتت بالبيينة فالمجنون العارض لا

( ١ ) « الكاسانى » بدائع المرجع السابق ص ٤٢١٩ .

( ٢ ) « الخطيب » مغنى المحتاج ، المرجع السابق ج ٤ ص ١٩٢

( ٣ ) انظر فى المسئولية المدنية للمجنون د. صبحى محمصانى « النظرية

العامة للموجبات والعقود ط ١٩٤ ج ٢ ص ١١٧

( ٢٧ - المسئولية الجنائية )

يمنع توقيعها ، أما اذا ثبتت باقرار فيمنع الحد بالجنون لانه يحتمل رجوعه عن اقراره لأن الرجوع عن الاقرار يقبل فى باب الحدود (١) .

أما عند الشافعية فاذا قتل رجل رجلا وهو عاقل ثم جن لم يسقط عنه القصاص لأن القصاص قد وجب عليه فلا يسقط بالجنون (٢) .

أما عند المالكية فقد جاء فى حاشية « الدسوقي » - لو كان يفيق المجنون أحيانا وجنى حال افاقته اقتصر منه حال افاقته فان جن بعد الجنابة انتظرت افاقته فان لم يفق وجبت الدية فى ماله (٣) .

وقال بعض فقهاء المالكية - كما جاء فى مواهب الجليل - ويسلم المجنون الى اولياء المقتول فيقتلونه ان شاءوا ولو ارتد ثم جن لم يقتله حتى يصح لأنى أدرا الحدود بالشبهات ولا أقول هذا فى حقوق الناس (٤) .

وعن رأى الأحناف يقول « ابن عابدين » فى حاشيته حكم عليه يقود فجن قبل دفعه الى الولي انقلب دية ثم قال من يجن ويفيق فى افاقته قتل . فان جن بعده وكان الجنون مطبقا سقط وان كان غير مطبق قتل (٥) .

وعند الشيعة الامامية من وجب عليه الحد وهو صحيح العقل ثم اختلط العقل عليه وقامت عليه البينة بذلك أقيم عليه الحد كائنا من كان (٤) ، وفى المختصر النافع « أما لو قتل القاتل ثم جن لم يسقط قوده ، وكذلك عند الجعفرية لا يسقط القود بلا خلاف سواء ثبت

---

(١) « ابن قدامة » المغنى ج ٩ ص ٣٥٧ - ٣٥٨ .

(٢) المجموع ج ١٧ ص ٢٣٢ .

(٣) حاشية الدسوقي ط الحلبي سنة ١٣١٩ هـ ج ٤ ص ٢١٠

(٤) الخطاب مواهب الجليل ، مكتبة النجاح ليبيا ج ٦ ص ٢٣٢

(٥) ابن عابدين ، ج ٦ ص ٥٣٢

(٦) الطوسى ، النهاية ، ط بيروت ١٩٧٠ ص ٧٢ ، الحلبي ، المختصر النافع ص ٣١١ هاشم معروف الحسيني ، المسئولية الجزائية فى الفقه الجعفرى المرجع السابق ص ٢٧٧

بالبينة أو الاقرار ، وعند الشيعة الاباضية فان الجنون العارض بعد الجريمة الراجع انه لا يؤثر والمرجوح انه يؤثر (١) .

خلاصة القول ان الجنون العارض وتأثيره على ايقاف المحاكمة وتنفيذ العقوبة فيه خلاف لدى الفقهاء . فالحنابلة والشافعية والشيعة الامامية والاباضية لا يمنعون العقوبة بالجنون ، أما الاحناف وجمهور المالكية فانهم يمنعون العقوبة على التفصيل السالف ذكره .

### ثانيا : الصغر :

حالة فطرية فى الانسان ليست ملازمة له وهى منافية للاهلية ، والفقهاء يطلقون على الصغير الصبى ، وهو فى الأحكام على أربعة اقسام يهمنها منها ما لا يلحق فيه بالبالغ بلا خلاف وذلك فى التكاليف الشرعية . من الواجبات والمحرمات والحدود (١) .

والصبى قبل البلوغ يمر بمرحلتين هما :

( ١ ) مرحلة المعدم التمييز حتى يبلغ السابعة .

(ب) مرحلة التمييز من السابعة حتى البلوغ .

والصبى سواء كان مميزا او غير مميز حكمه حكم المجنون تماما ، لهذا نرى الفقهاء ينصون على أحكامهما معا وقد تقدم ذكرهما فى حديث رفع القلم .

فالصبى كالمجنون لا يسأل جنائيا ويفارق المجنون فى التعذير كما نص على ذلك « الكاسانى » فالتعذير لا يطبق على المجنون لغياب العقل ويطبق على الصغير لقيام الفهم الناقص ولكنه يطبق عليه من

---

(١) محمد بن يوسف أطفيش ، شرح النيل ج ٨ ص ١٥٩

(٢) السيوطى ، الأشباه والنظائر المرجع السابق ص ٢١٩ ، ابن نجيم فتح

الغفار المرجع السابق ص ٨٥ ، موسوعة النخعي المرجع السابق ص ٣٧٢

باب التأديب لا العقوبة وهذا الاجراء مع الصغير هو من قبيل التدابير الوقائية .

ومسئولية الصغير فى الشريعة الاسلامية - سواء فى مرحلة عدم التمييز أو التمييز - هى مسئولية تأديبية ووقائية محضة وليست مسئولية عقابية ، وذلك لأن المسئولية الجنائية فى الاسلام تبدأ مع البلوغ (١) . فالصغر اذن مانع من المسئولية وجاء فى « المسودة » وقد اختار قوم تكليف الصبى والمجنون قلت من اختار تكليفهما ان أراد أنه يترتب على أفعالهما ما هو من خطاب الوضع فلا نزاع فى ترتبه وان أراد خطاب التكليف فإنه لا يلزمهما بلا نزاع (٢) .

### ثالثا : السكر :

أغلب الأصوليين والمتكلمين على ان السكران غير مكلف لأن شرط التكليف العقل والسكران لا عقل له .

### والسكر نوعان :

( ا ) السكر الاضطرارى : والفقهاء يرفعون الاثم والمسئولية عن هذا النوع .

(ب) السكر الاختيارى : وقد اختلف الفقهاء فيه فغالبية الفقهاء يرون فاعله كالعاصى فى كل أفعاله وأقواله ، وهذه النظرية حمل لواءها الحنفية ووافقهم بعض الشافعية وكثير من المالكية وبعض الحنابلة .

والنظرية الثانية ترفع عن السكران المسئولية خاصة فى الحدود والقصاص ، والمسألة فى رأينا حلها ليس فى فروع الفقه وانما فى أصوله فاذا كان الرأى الأصولى الراجح عدم جواز تكليف السكران لغياب

---

(١) ابن رشد ، بداية المجتهد ، المرجع السابق ج ٢ ص ٤١٢ وعلى على

منصور ، المرجع السابق ص ١٩٦

(٢) ابن اللحام ، القواعد الفقهية المرجع السابق ص ١٥ - ١٦ وأيضا

المستصفى المرجع السابق ص ١٠١

العقل والفهم شرط التكليف فلا يكلف المجنون ولا السكران (١) كما يقول « ابن تيمية » فان القول بمسئوليته الجنائية بعد ذلك هو مما لا تسنده الأصول خاصة وان الفقهاء قد قرروا ان ثبوت وترتب بعض الأحكام ليس من قبيل خطاب التكليف بل هو خطاب وضع .

ونحن لا نسقط عن السكران المسؤولية الجنائية باطلاق وانما نسوى بين سكره الاضطرارى وسكره الاختيارى فيما يجنيه حال سكره لانتفاء التكليف وتظل المسؤولية المدنية قائمة دية كانت أو غيرها ، أما حد السكر فانه ثابت على من تناول عمدا وباختياره المسكر ، وثبوت المسؤولية هنا ليست استثناء من القاعدة لانها تثبت حال تناوله المسكر لا حال سكره ، فالحد أساسه تناول المسكر لا حالة السكر ذاتها (٢) . وقد رأى بعض فقهاء القانون (٣) أن السكران باختياره مسئول جنائيا فى الشريعة الاسلامية ، وعلل آخر هذه المسؤولية بقوه « وهكذا تأخذ الشريعة الاسلامية بفكرة المسؤولية المفترضة فى حق السكران الذى تناول المسكر بعلمه وارادته (٤) .

ومحاولة تبرير مسؤولية السكران فى الفكر الوضعى مقبولة حيث أن الخمر فى ذاتها غير محرمة ، أما فى الشريعة الاسلامية فان مسؤولية السكران الجنائية عن سكره ثابتة وهى تؤدى وظيفتها الجزائية وتفى بحق المجتمع .

كما أن مسؤولية السكران المدنية قائمة استيفاء لحقوق العباد ، ولا نرى مبررا بعد ذلك لتقرير مسؤولية السكران الجنائية عن أفعاله حال سكره (٥) ، لأن فى هذا خروجاً على مبدأ أن العقل والحرية

---

(١) محمد ابو زهرة الجريمة فى الفقه الاسلامى ط أولى ص ٥٠٦ وقد سبق وأوضح ذلك .

(٢) ابن حزم ج ٧ ص ٥٨٨

(٣) د. سمير الجنزورى ، الأسس العامة لقانون العقوبات ط ١٩٧٢ ص ٢٤٣

(٤) د. نيازى حتاتة ، الدفاع الاجتماعى بين الشريعة الاسلامية والقانون

الوضعى القاهرة سنة ١٩٧٥ ص ٨٤

(٥) هاشم معروف الحسنى المسؤولية الجزائية فى الفقه الجعفرى المرجع

السابق ص ٢٧٥ حيث يؤيد وجهة نظرنا .

وهما شرطا المسؤولية وهو مبدأ عام فى التشريع الإسلامى وهنا نلاحظ ما يلى :

( ١ ) أن تقرير مسؤولية السكران اختياريا فى الفروع الفقهية هى دليل على أهمية حرية الاختيار لا العكس لأننا نشترط فى السكر أن يكون اختياريا .

(ب) يمكن تأويل أحكام الفروع التى تقيم مسؤولية السكران على انها تقوم على الأفعال المتولدة ، فما يثبت به حد الخمر قد يتسع لعقوبات أخرى ، على أن نظل فى كل الأحوال نؤسس المسؤولية على الإرادة الحرة التى تستطيع الفعل والترك .

# الفصل الثالث

## أساس المسؤولية فى النص الإسلامى

شغلت نظرية المسؤولية مساحة كبيرة من النص الإسلامى - قرآنا وسنة - وذلك أمر طبيعى لأن الإسلام عقيدة وشريعة ، لم يأت بمجرد نصائح وتوجيهات ، بل أصدر لدنيا الناس أوامرا ونواهى وخلق الله فيهم استطاعة تمكن من المعصية والطاعة ، وقرر الشارع أن أفعال العباد تنقسم الى طاعات ومعاصى ومباحات ، وتدور المسؤولية فى مجال الطاعة والمعصية ثوايا وعقابا .

وحديث المسؤولية فى النص الإسلامى يتسم بالشمول والاستيعاب ، فهو لا يكرس حول المسؤولية الدينية يوم يقوم الناس لرب العالمين ، بل انه يتناول أنواعا عدة من المسؤولية تختلف فى مداها وعناصرها وأن اتحدث فى الأصل والاساس .

لقد تحدث النص الإسلامى عن المسؤولية الخلقية فى اجمال وتفصيل ، وتحدث عن المسؤولية الاجتماعية أيضا فى اجمال وتفصيل ، فنراه على سبيل المثال يعرض المسؤولية الجنائية فى أصولها الأساسية ومبادئها الهامة ثم يتناولها تفصيلا فى أحكامها وموانعها وجزائها .

ولكن النص الإسلامى فى إيجازه وتفصيله سرعان ما يعود بنا الى حقيقة الدور الإنسانى مؤكدا أن كل أنواع المسئوليات - مهما تنوعت وتعددت - روافد تصب فى المسؤولية الدينية ، لأن الله سبحانه وتعالى هو مصدر النهى والأمر واليه ترجع المشروعية العليا حيث لا شارع على الحقيقة سواه .

ولم يكتف النص الإسلامى بحديث عن المسؤولية يطول ، بل انه تناول الإنسان وطاقاته لئكى يبين موقعه ودوره ولكى تقوم مسئوليته وفق فعالية فيه ، تجعل تحمله للتبعة عدلا مطلقا ، فكان طبيعيا أيضا أن يفصل

النص الاسلامى الحديث فى حرية الانسان - طبيعة وحدودا لا باعتبارها حرية لا متناهية بل حسبها أنها حرية تتوافق مع الدور الانسانى وتتسق مع نوع المسؤولية التى اقيمت على عاتق الانسان .

وسوف نعرض أساس المسؤولية فى النص الاسلامى من خلال مبحثين :

**المبحث الاول : المسؤولية فى النص الاسلامى .**

**المبحث الثانى : شخصية المسؤولية الجنائية فى النص الاسلامى .**



# المبحث الأول

## مشكلة المسؤولية فى النص الإسلامى

حديث النص الإسلامى عن صفات الله سبحانه يتسم بالاطسلاق واللاتناهى ، فالكون كله بما فيه ومن فيه فى يمين الله ، وآيات القرآن الكريم تتواتر على تأكيد هذا المعنى حتى تساءل الانسان عن مدى حرية فى الكون وعن أساس مسؤوليته فى الحياة .

وكانت النصوص الإسلامية يستطيع ان يتأولها كل من الأشاعرة والمعتزلة أو القائلين بحرية الانسان ، وأولئك الذين لا يفسحون له مجالاً امام قدرة الله الشاملة واللامتناهية .

فالاخلاف حول مشكلة المسؤولية ينطلق من النص الإسلامى واليه نعود لنفحص المشكلة على ضوء المسؤولية الانسانية الثابتة وحرية الانسان المشهوددة وعدل الله وقدرته وهما فوق كل جدل أو حوار .

## المطلب الأول

### الحرية الانسانية فى النص الإسلامى

يقول ابن عربى « صدقت المعتزلة فى اضافة الأفعال الى العباد من وجه بدليل شرعى ، وصدق المخالف فى اضافة الأفعال كلها الى الله تعالى من وجه بدليل شرعى أيضاً وعقلى (١) » ، وذلك يعنى أن تدعيم القرآن الكريم للحرية الانسانية له ميدانه ، وتدعيم القرآن للقدرة الالهية له ميدانه . وحديث القرآن عن هذه المشكلة يؤكد مدى اهتمامه بأمهات المشاكل الفلسفية والتي كان هو أيضاً مصدر الوحي فى حلولها . ومنذ البداية نرى القرآن الكريم يتحدث عن خلق الانسان فيشير الى تكريمه وتفضيله ، وينبجث عن أساس هذا التكريم فنرى أن الانسان دون الكائنات

---

(١) محبى الدين بن عربى ، الفتوحات المكية ، تحقيق د. عثمان يحيى ،

قد منح العقل فكان أهلا للتكليف ، وهذا التباين يضع الكائن العاقل ضد الكائنات غير المزودة بالعقل ، من حيث مقدرتها الأخلاقية ، وقد أبرز القرآن الكريم ذلك فى هذه الجملة الالهية القصيرة ، « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » (١) (٢) ، ومع هذه الآية تبدأ الحرية الإنسانية ، يقول الامام الرازى فى تفسير هذه الآية ، ان الأمانة قد عرضت عرضا ولم تفرض فرضا أى أن اختيارها كان موقفا انسانيا محضا ، والآية تشير الى ان الكائن الانسانى ، قد وجد مزودا بالاختيار مؤهلا لتحمل المسؤولية ، فهى هنا استعداد لتحمل المسؤولية بالفعل عندما تتحقق شروطها .

والاسلام منذ البداية يقرر ان الكون كله بما فيه الانسان مسخر وفق قوانين ثابتة ، حتى النفس الإنسانية لها قانونها الذاتى وهو قانون الحرية ، ويجمع ذلك النص القرآنى « ونفس وما سواها فالهيمها فجورها وتقواها » (٣) ، هنا القانون الالهى ، ولكنه قانون لم يسلب الحرية الإنسانية ، بدليل أنه يحمل الانسان مسؤولية فعله بعد ذلك مباشرة « قد أفلح من زكاهما وقد خاب من دساها » (٤) ، هنا فلاح ونجاح وخيبة وفشل كلاهما يعودان للانسان وكيفية استخدامه للحرية الكامنة فيه .

لقد حسم القرآن الكريم موقفه من الحتمية عندما قرر اهدار اهم مبادئها . وهو امكان التنبؤ بالسلوك الانسانى ، فاياما كان التقدم والفتوحات العلمية فان التنبؤ مستحيل الا باعتباره تصورا يمكن أن يكون صحيحا أو خاطئا وفق ما يأتى به المستقبل يقول تعالى : « وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا » (٥) .

---

(١) الأحزاب : ٧٢ .

(٢) د. محمد عبد الله وراز ، دستور الاخلاق ، المرجع السابق ص ١٣٨

(٣) الشمس ٧ ، ٨

(٤) نفس السورة الآية ٩ ، ١٠

(٥) لقمان ٣٤ .

القرآن الكريم اذن يسند فى آيات كثيرة أفعال العباد الى العباد ،  
ويقرر مسئوليتهم على أساس هذا الاسناد حتى لا يظلم أحد ، وقد أعلن  
الله أنه لا يظلم أحداً لأنه الحاكم العادل « ان الله لا يظلم مثقال  
ذرة » ( ١ ) ، « ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم  
يظلمون » ( ٢ ) ، فقد حرم الله الظلم على نفسه ولعن الظالمين ( ٣ ) .  
فاذا كان الله سبحانه وتعالى قد قرر مسئولية الانسان عن فعله فقد  
منحه - وهو الحكيم العادل - حرية بها يختار - وقدرة بها يعمل  
ليستقيم ميزان العدالة ويتأكد أساس المسؤولية ، والحق ان القدرية -  
حين أرادوا ان ينفذوا مبدأ وحدانية الخالق - لم يصلوا الى حد انكار  
الشرعية الاخلاقية ، أو أن يعزوا الى من وضع هذه الشريعة بعض  
الظلم ، ولكنهم كانوا يتصورون هذه الشريعة الأمرة على أنها وصف  
لقانون وصفى محض ويتصورون الجزاء على أنه الأثر الطبيعى الناشئ  
عن نظام الأشياء .

أما الأحرام الحريصون على العدالة الالهية فانهم - على العكس  
لم يريدوا أن يرفعوا الانسان الى مرتبة الله ولكن كان عليهم أن يقولوا  
بنوع من الاستثناء فى فعل الخالق حتى يكون الفعل الانسانى له  
مجاله ( ٤ ) .

ان الحرية التى يحمل القرآن الكريم الانسان مسئوليتها هى حرية  
تنتمى اليه ( وتخصه ) باعتباره كائناً عاقلاً نامياً حساساً ، انها تعامله  
باعتباره كائناً مريداً يستطيع أن يتوجه نحو هذا أو ذاك ، ويستطيع  
أن يسلك بناء على تصورات ومبادئ . لقد تحدث القرآن الكريم عن  
مشكلة الحرية الانسانية بوضوح وواجهها على هذا النحو :

١ - لقد نفى القرآن الكريم الحتمية المطلقة بحيث أصبح امكان  
التنبؤ بالغيب مما لا يستطيعه الانسان ، فالمستقبل خفى مجهول يقول

---

( ١ ) النساء ٤٠

( ٢ ) يونس ٤٤

( ٣ ) هود ١٨ . حيث يقول تعالى « ألا لعنة الله على الظالمين » .

( ٤ ) د . محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق ، المرجع السابق ، ص ٢٠٩

تعالى : « وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بأى أرض تموت » (١) .

٢ - أكد القرآن قدرة الانسان على أن يحسن أو يفسد كيانه الجوانى يقول تعالى : « قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها » (٢) .

٣ - عجز جميع المثيرات عن أن تمارس اكراها واقعيها على قراراتنا ، والواقع ان القرآن الكريم يذكرنا فى مواقع كثيرة بهذه الحقيقة ، فان أكثر نصائح الحكمة اقناعا وأقوى دعوات الشر اغراء لا تحدث أى تأثير فى سلوكنا . دون أن يكون لارادتنا انبعاث حر لتقبلهما أو لرفضهما (٣) .

يقرر ذلك القرآن الكريم على لسان الشيطان « وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا انفسكم » (٤) . ويقول تعالى : « نذيرا للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٥) .

٤ - الادانة القاسية للأعمال الناشئة عن الهوى أو التقليد الأعمى يقول القرآن الكريم : « ولكنه أخذ الى الأرض واتبع هواه » (٦) ، ويقول : « .. انهم ألفوا آباءهم ضالين . فهم على آثارهم يهرعون » (٧) ، وهذا الموقف القرآنى يمثل خيطا ممتدا من بداية القرآن الى ختامه ، فهناك آيات متعددة تعدد سور القرآن الكريم تنسب الى الانسان قدرة على الفعل ، وتجعل له مشيئة تنتسب اليه .

يقول تعالى فيما يؤكد الاختيار الانسانى : « انا خلقنا الانسان من

---

(١) لقمان : ٣٤

(٢) الشمس ٩ - ١٠

(٣) محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص ٢٠٢

(٤) ابراهيم : ٢٢

(٥) المدثر : ٣٦ - ٣٧

(٦) الاعراف : ١٧٦

(٧) الصفات : ٦٩ - ٧٠

نطفة أمشاج نبثليه فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا  
واما كفورا « (١) ، ويقول عبد القادر المغربي فى تفسير هذه الآية أن  
«الله قد دل الانسان على سبيل الشكر والفكر ، وعليه هو أن يختار سلوك  
هذا أو سلوك ذاك ، وهذه الآية من جملة الآيات الكثيرة الدالة على أن  
للانسان ارادة واختيارا هما مناط التكليف (٢) ، وهذا الاختيار ينساب  
فى وضوح وجلاء بين آيات القرآن الكريم الكثيرة . يقول تعالى : « وقل  
الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٣) .

ويقول تعالى : « من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم  
يهمدون » (٤) ويقول تعالى : « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل  
فانما يضل عليها » (٥) .

وهناك آيات أخرى تنسب المشيئة الى الانسان وهذه لا تجوز الا تبعا  
لحرية اختيار كامنة فيه ، بها يفعل ويترك ويشاء هذا ويرفض ذاك .  
وهى مشيئة تتعلق بالأفعال الاختيارية فحسب ، فكل ما سواها بعيد عن  
أن يكون محلا للمسئولية أمام الله أو الانسان أو حتى أمام ضمير الانسان  
نفسه يقول تعالى : « ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » (٦) .

ويقول تعالى : « نذيرا للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٧)

ويقول تعالى : « ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ الى ربه  
سبيلا » (٨) ، وهناك آيات أخرى تتحدث صراحة عن دور الاختيار  
للانسانى وعن أنه هو أساس المسئولية .

---

(١) سورة الانسان : ٢ ، ٣

(٢) عبد القادر المغربي ، تفسير جزء تبارك ، ط دار الشعب ، ص ١٧٧

(٣) سورة الكهف ٢٩

(٤) الروم : ٤٤

(٥) يونس : ١٠٨

(٦) المزمل : ١٩ .

(٧) المدثر : ٣٦ ، ٣٧ .

(٨) النبأ : ٣٩ .

يقول تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (١) .

ويقول تعالى : « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٢) .

وهذا لا يعنى أن الإرادة البشرية وهى تعمل والاختيار الإنسانى وهو يتخذ قراره - ان هذا أو ذاك - لا يعنى أنهما يعملان خارج قوانين الكون ، سواء تلك المتعلقة بحركة الكائنات أو تلك الكامنة فى الإنسان فطرة وتكويناً ، فان ذلك اعتقاد خاطئ ، ان الاختيار الإنسانى يرتبط بالشخصية الفاعلة بكل ما يحيط بها من عوامل داخلية وخارجية ، وبقدر تعبير هذه الشخصية عن نفسها تكون حريتها الحقيقية ، ومستوليتها العادلة . ولكن يبقى بعد هذا كله أن الإرادة تملك قدرتها ، وكما يقول الدكتور دراز فى تصوير يبرز الفكرة « ان الإرادة ليس معناها أن تصوغ » طلباً « بل أن تصدر » مرسوماً « انها لا تعنى أن تمتد يد سائل بل هى التقدم بخطوة فاتح ، والإرادة ليست « امتداداً » فى سلسلة معطاة بل هى « بدء » سلسلة أخرى ينبغى أن تعطى » (٣) .

ان الإنسان اذن يستطيع أن يستخدم اختياره بتنوع كامل ، دون أن ينتهك قوانين الطبيعة الظاهرة أو الباطنة بل بمساعدة هذه القوانين » .

ولأن للإرادة قراراً تملكه ، فقد خاطبها القرآن الكريم بأمر ونهى ولها الخيار بينهما .

وعلى ضوء ذلك نقول ان القرآن الكريم ينص على ان الإنسان حر ، وأنه يشعر بالحرية ، وأنه يستطيع أن يكون قديساً أو ولياً ، كما

---

(١) الأنفال : ٥٣ . « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

(٢) محمد : ١٧ .

(٣) محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق ، المرجع السابق ، ص ١٩٤ ،

يستطيع أن يكون مخطئاً مجرماً ، والقرآن الكريم لم يحدد لكل انسان مستقبله ، بل ترك هذا المستقبل مجهولاً لنا ، حتى لا تتحطم الارادة على صخرة « المستقبل المعلوم » ، هذا المستقبل ، مع أن الله يعلمه الا أنه بالنسبة لنا يستوى علم الله به أو عدم علمه به ، لأن علم الله بالأشياء ، لا يعنى قسر الانسان عليها ، فالقرآن الكريم يحثنا على السير الى الامام مهيباً لنا سبل الخير والشر ، وتركنا نفعل ما نشاء دون اكراه أو اجبار على طريق معين ، لأن العلم الالهى ليس علماً ملزماً (١) ، لقد اقام القرآن الكريم بناءه النظرى وانظمته الخلقية والعقابية على أساس من حرية الانسان وقدرته على الفعل ، وصرح بذلك فى آيات كثيرة دون أن يخلط أو يقارن بين القدرة المتناهية للانسان وقدرة الا متناهية ، وهذا الأمر يدفعنا الى القول بأن الآيات التى قد تبدو متعارضة مع حرية الانسان ، لا ينبغى فهمها على أساس من الجبر ، بل على أنها تتحدث عن الجانب الالهى فى حياة الناس ، وهو الأمر الذى لا يملكون له دفعا ، وليسوا امامه الا كبقية الكائنات بغير حرية ودون مسئولية .

## المطلب الثانى

### حديث المسئولية الجنائية فى النص الاسلامى

للقرآن الكريم موقفه العام من مسئولية الانسان ، فهو بعد أن يثبت له حريته يؤكد مسئوليته ، وهى مسئولية تتسع لتستوعب انواعاً عدة . يمكن حصرها فى ثلاثة انواع :

١ - المسئولية الدينية وهى علاقة بين الفرد والخالق .

٢ - المسئولية الخلقية وهى مسئولية الانسان امام ضميره .

٣ - المسئولية الاجتماعية وهى مسئولية الشخص الدنيوية امام المجتمع ، ومنها المسئولية القانونية التى من افرادها المسئولية الجنائية .

---

(١) فيصل بدير عون ، الفلسفة الخلقية ، المرجع السابق ، ص ٢٩١

وقد أرشدنا القرآن الكريم الى ثلاث سلطات تقدم لها حساباتنا  
هى : الله ، والضمير ، والمجتمع .

يستفاد ذلك من قوله تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم  
ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم  
تعملون » (١) .

والنص الاسلامى لا يفصل بين الأنواع الثلاثة من المسئولية فهو كما  
يجمع السلطات التى نحاسب أمامها فى آية واحدة من محكم تنزيله ،  
فانه يذكر هذه الأنواع الثلاثة مجتمعة فى قوله تعالى : « يا أيها الذين  
آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » (٢) .

ولكن هذه المسئوليات جميعها فى النص الاسلامى يجب ان تنتهى  
- كما يقول الدكتور دراز بحق - الى نوع من المسئولية الدينية ، أو  
على الأقل تتبعها ، « لأنه لا التزامات الفردية ، ولا المؤسسات الاجتماعية  
بقادرة على أن تكون مصادرا للتكليف والمسئولية ، الا بواسطة نوع من  
تفويض السلطة الالهية » (٣) .

وذلك أمر طبيعى ، لأن مصدر التشريع الاسلامى واحد وهو الله ،  
أو كما يقال فان الحاكمية لله تعالى وحده ، ولذلك فان المسئولية ينبغى  
أن ترد الى أصل واحد هو الأصل الدينى .

والتأمل فى القرآن الكريم يجده عرض للمسئولية الجنائية فى  
شروطها ومقوماتها وفى عقوباتها بشيء من التفصيل الذى يؤكد أن  
الاسلام عقيدة وشريعة .

---

(١) التوبة : ١٠٥

(٢) الانفال : ٢٧

(٣) د. محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق فى القرآن الكريم ، المرجع



## منهج القرآن الكريم فى تقرير المسؤولية الجنائية

ان نظرية المسؤولية الجنائية معروضة باحكام فى النص الاسلامى ، فقد اثبت القرآن الكريم حرية الانسان - كما عرضنا سلفا - وبالتالى فهو يحمل الانسان مسؤولية اعماله كاملة ، وعندما يفقد حريته او يكون الحدث غير منتم الى دائرة الارادة ، فان المسؤولية الجنائية تنكمش بنفس القدر ، ونتائج ذلك معروضة فى القرآن الكريم على مستويات عدة .

اولا : يرفض القرآن الكريم الطابع الجماعى للمسؤولية عامة والمسؤولية الجنائية بوجه خاص - وسوف نفصل ذلك فى مبحث قادم - فالمسؤولية هنا شخصية وفردية يتحملها الانسان وحده ، والنصوص القرآنية فى ذلك كثيرة يكفى أن نشير منها الى مبدئها العام : « ولا تزر وازرة وزر اخرى » والذي تكرر بنفس الصياغة اللغوية فى آيات متعددة من القرآن الكريم .

ثانيا : عمومية المسؤولية : حيث لم يتوجه التكليف الالهى لشخص بعينه ، بل انه كلف الناس جميعا ، فأیما شخص توافرت فيه شروط المسؤولية كما جاءت فى النص الاسلامى ، قامت أهليته وثبتت مسؤوليته يذكر ذلك قوله تعالى : « فو ربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ( ١ ) .

ويقول تعالى : « وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » ( ٢ ) .

فالمسؤولية هنا عامة على كل انسان مهما كان نوعه وجنسه ومكانه .

ثالثا : يؤكد النص القرآنى على مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات

---

( ١ ) الحجر : ٩٢ ، ٩٣

( ٢ ) الاسراء : ١٣ ، ١٤

فيقول تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (١) ، ويقول :  
وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم  
آياتنا » (٢) .

فالعلم بالنص الجنائى بعد صدور التكليف يؤكد عليه القرآن  
الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ، « ومن هذه الآيات والأحاديث استخرج  
الفقهاء القاعدتين الأصوليين اللتين تفيدان مضمون قاعدة « لا جريمة  
ولا عقوبة بغير نص » : قاعدة أنه لا تكليف قبل ورود الشرع ، وقاعدة  
أن الأصل فى الأشياء الاباحة ، وتطبيق هاتين القاعدتين فى مجال الفقه  
الجنائى ، يعنى حظر العقاب على صور من السلوك لم يصدر نص  
بتجريمها ، وقصر العقاب على صور السلوك المجرمة على حالات  
ارتكابها التى تقع بعد ورود النص القاضى بالتجريم » (٣) .

والنص الإسلامى فى هذا الصدد ، يؤيد ما اتجه اليه الأشاعرة من  
ضرورة التبليغ والتكليف قبل قيام المسؤولية وإنزال العقاب وفقا لمبدئهم  
القاتل بأن : « معرفة الله واجبة بالشرع فقط لا بالعقل » (٤) .

وعليه فإن موقف المعتزلة الذى يعزز أن على المرء أن يتحمل  
مسئوليته بمجرد أن يبلغ سن الرشد بغير انذار سابق ، هذا الموقف يبدو  
غير متوافق مع النص .

رابعاً : وحتى لو تركنا هذه المبادئ العامة ، ونظرنا فى بعض  
التفاصيل ، لرأينا النص الإسلامى يتشدد فى ضرورة الإرادة الأئمة لقيام  
المسؤولية الجنائية بالفعل ، ولإسناد الحدث الإجرامى الى فاعله ، لأن  
المعصية التى تقوم بها الجريمة هى سلوك ينتمى الى نفسية صاحبه  
ويرتبط بأهليته ، وكما قيل بحق فإن « الأصل العام فى تحديد المسؤولية

---

(١) الاسراء : ١٥ .

(٢) القصص : ٥٩ .

(٣) د. محمد سليم العوا ، فى أصول النظام الجنائى الإسلامى ، القاهرة

١٩٧٩ ، ص ٥٣

(٤) د. فيصل بديرعون ، الفلسفة الخلقية ، المرجع السابق ، ص ٢٨٠

الجنائية فى الشريعة الاسلاميه يقوم على اقتران الافعال بالنيات » ،  
قال عليه الصلاة والسلام : « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ  
ما نوى والنية معناها القصد .

وتطبيقا لهذا الاصل لا ينظر الى فعل الجانى مجردا وانما ينظر  
اليه أولا ثم الى قصده ثانيا ، وعلى أساس هاتين النظريتين تتحدد  
مسئوليته جنائيا ، ومن أجل ذلك قسم الفقهاء المعاصى الى نوعين :

النوع الاول : نوع يأتيه الانسان وهو يقصد اتيانه ويقصد عصيان  
الشارع .

والنوع الثانى : نوع يأتيه الانسان وهو يقصد اتيانه ولا يقصد  
عصيان الشارع أو أن يأتيه الانسان وهو لا يقصد عصيان الشارع ولكن  
الفعل يقع بتقصيره ، والنوع الأول هو عصيان يتعمده الانسان ، أما  
النوع الثانى فهو عصيان يخطئ به الانسان وقد فرقته الشريعة بين  
ما يتعمد الجانى فعله وبين ما يقع من الجانى نتيجة خطئه (١) .

والفرقة بين العمد والخطأ - وهى تنعكس على المسؤولية والجزاء  
كما ونوعا - تجد أساسها فى قوله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما  
أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » (٢) .

وفى قول الرسول ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان  
وما استكروا عليه » .

ولا شك أن التفرقة بين العمد والخطأ فى النص الإسلامى من أهم  
الأدلة على اعتماد الإرادة الحرة أساسا للمسؤولية الجنائية ، ذلك أن  
مفهوم الإرادة وأن كان ينبغى ألا يختلط بالعمد ، إلا أن العمد باعتباره  
من الأفكار الأساسية فى نظرية الجريمة لا وجود له إذا جردنا الانسان  
من إرادته الحرة .

---

(١) أحمد موافى ، من الفقه الجنائى المقارن ، المرجع السابق ، ص ١٤٧

(٢) الأحزاب : ٥ .

## موانع المسؤولية فى النص الاسلامى :

وحتى تكتمل النظرية الخاصة بالمسؤولية الجنائية ، فقد تحدث القرآن الكريم عن موانع المسؤولية بوجه عام ، وإسّاس الموانع كلها كما جاءت فى النص الاسلامى ، العقل لأنه آلة القوة المدركة وترتبط به المسؤولية وجودا وعندما ، والارادة الحرة لأنها وسيلة الانسان للفعل والترك .

### ١ - الصغر كمانع مسؤولية :

يعتبر الصغر مانعا للمسؤولية فى الشريعة فالطفل عقله لا يزال بعيدا عن أداء دوره من الادراك والتمييز وعدم مسؤولية الطفل قبل بلوغه يفسره قول الرسول ﷺ : « رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ » .

### ٢ - الجنون كمانع مسؤولية :

والحديث السابق يقرر أيضا أن الجنون يعد مانعا من المسؤولية الجنائية ، ومدلول الحديث عام يشمل كل من ذهب عقله ، وقد اعتمد الفقهاء كما سبق وذكرنا على هذا الحديث فى تقرير زوال المسؤولية عن المجنون ورفع العقوبات عنه ، وكما فى الصبى الصغير ، فإن رفع المسؤولية هنا أساسه زوال العقل ، يقول الشيخ أبو زهرة : « أن الشريعة الاسلامية لا تثبت الحدود على المجنون ولا على المعتوه ، لأن شرط قيام الحدود بالاتفاق « العقل » ، إذ أن الحدود حقوق الله تعالى وهى تكليفات شرعية ، والمجنون ليس مكلفا هذه التكليفات الشرعية ، وهو ليس أهلا للخطاب وإن كانت له ذمة تتعلق بها الحقوق والواجبات فهى ذمة مالية ، لأنه يثبت له الميراث وتصح له الوصايا والهبات اذا قبلها الولى المالى ، ولكنه مع ثبوت هذه الذمة لا يثبت عليه التكليف الشرعى بما هو حق من حقوق الله تعالى ، إذ أن ذلك كالعبادات ، والعبادات لا تصح الا من عاقل . وفى حاشية الأصول لفخر الاسلام البزدوى ما نصه : « أن صحة التكليف مبنية على العقل الذى هو آلة القدرة » (١) .

## كلمة أخيرة :

وبعد فهذا هو الموقف القرآنى من نظرية المسؤولية ، انه يقيمها على أساس نظرة للانسان تجعله حرا وقادرا ومريدا ، ولكنه ينفى الحرية المطلقة بنفس الحسم الذى ينفى به الجبر المطلق ، على ضوء ذلك فاننا نستطيع القول - مع البعض - « ان وجهة نظر المعتزلة لا تتفق مع النص الدينى اتفاقا كاملا . كما أننا فى نفس الوقت لا نستطيع ان نقول ان الاتفاق بين الأشاعرة والنص الدينى اتفاق كامل ، ان المعتزلة تتفق مع النص الدينى أحيانا وتخالفه أحيانا أخرى ، ومع أن الأشاعرة فيما يبدو كانت أقرب الى روح الاسلام الا أنها تمادت فى بيان شمول القدرة الالهية بدرجة سلبت فيها الفرد حريته وقدرته ، ان الحرية الانسانية موجودة وقائمة لا شك فيها . وكذلك الشأن فيما يتعلق بالقدرة والارادة البشريتين ، هذه القوى البشرية لا تتعارض ألبتة مع مشيئة الله وقدرته وارادته ، اننا احرار بلا شك ولكن لحريتنا هذه حدودا تقف عندها » (١) .

خلاصة القول ان الانسان فى النص الاسلامى قادر ومريد وحر ، ولهذا فهو اهل لتحمل المسؤولية ، ومهما قيل عن المدى المحدود لحرية الانسان ، فهو كاف لتحمله المسؤولية التى بدونها يفقد الكثير من غاية وجوده ، واذا كان لكل مخلوق قانون فان الحرية هى قانون الانسان وهى قوام مسئوليته ، لهذا كانت الحيوانات والجمادات خارج نطاق المسؤولية ، وحسبنا من أى نص دينى أن يضع الخطوط العامة لحياة الناس ، الا ان القرآن الكريم - ايضا - لدوره التشريعى - تناول المسؤولية الجنائية فى أساسها وشروطها وموانعها وعقوباتها بتفصيل لا مزيد عليه ، بل هناك بعض الجرائم والعقوبات جاء بها النص الاسلامى مقننة تقنيننا يستوعب حدود الزمان والمكان ، بحيث لا يستطيع الحاكم الوضعى الا أن يعترف بهذه الجرائم ويطبق هذه العقوبات ، والا عد خارجا على الشرعية الاسلامية ، وعلى هذا النحو جاءت جرائم الحدود وعقوباتها والقتل والقصاص عليه .



# المبحث الثاني

## شخصية المسؤولية الجنائية

استقر الفكر الجنائي الحديث - عدا نصوص تشريعية قليلة - على مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية بحيث يصح القول أن الخروج على هذا المبدأ القويم هو خروج على الشرعية الجنائية .

ولم يكن الأمر كذلك فى كل العصور حيث كانت المسؤولية تمتد فتشمل الجانى وغيره ، وقد تتحول فلا تقع على عين الجانى بل على غيره من أهله والأقربين .

والتحليل الدقيق لمبدأ شخصية المسؤولية يكشف مدى اتصاله الوثيق بالارادة الحرة والنا نسان العاقل ، فحيث تكون المسؤولية مادية فان امتدادها وتحولها أمران طبيعيان حيث تؤسس المسؤولية على خطر كائن لا على خطأ كامن .

ولأن الحرية جزء من ماهية الشخصية الانسانية ، فمن الطبيعى أن يتحمل الانسان وحده نتيجة قراره الارادى فلا يسأل غيره ولا يعاقب سواه .

وقد تحدث القرآن الكريم بوضوح وحسم وهو يقرر شخصية المسؤولية الانسانية حتى اعتبر المبدأ أصلا من أصول الاسلام الرئيسية ، وهو مبدأ عام يتناول المستويات المختلفة للمسؤولية التى يحدثنا عنها النص الاسلامى .

فالمسؤولية الدينية قوامها مبدأ شخصية المسؤولية .

والمسؤولية الخلفية قوامها مبدأ شخصية المسؤولية .

والمسؤولية الجنائية قوامها مبدأ شخصية المسؤولية .

وقد يشتبه الأمر لدى القارئ للنص الاسلامى عندما يتلو آيات

واحاديث قد يظن أنها خروج على المبدأ الأصل ، ولكنها عند التأمل العميق لا تمثل خروجاً ولا تعنى استثناء يرد على المبدأ .

## المطلب الأول

### شخصية المسؤولية مبدأ فى كل تشريع الهى

لقد قرر القرآن الكريم - قبل المدونة العقابية النابليونية باثنى عشر قرناً - مبدأ شخصية المسؤولية بوجه عام والمسؤولية الجنائية بوجه خاص ، والاسلام باعتباره شريعة سجل فى نصوصه المتعددة هذه النظرية فى اجمال وتفصيل .

ولكن هل استقل الاسلام من بين اديان السماء بتقرير هذا المبدأ أم أنه قانون الهى عام يعم كل الرسالات ؟

لكى نجيب على هذا التساؤل ، فاننا نعتمد على القرآن الكريم باعتباره النص الموثق والذى تلقيناه بالتواتر نعتمد عليه وحده ونحتكم اليه فيما شجر حول شخصية المسؤولية فى كتب الرسل السابقين .

### شخصية المسؤولية مبدأ الهى عام :

فى سورة النجم آيات محكمات تؤكد أن هذا المبدأ هو قاعدة فى كل دين الهى يقول تعالى : « أم لم ينبأ بما فى صحف موسى وإبراهيم الذى وفى الا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للانسان الا ما سعى » (١) ، والذى يستقرىء آيات القرآن الكريم سوف يجدها تؤكد وتبين عمومية هذا المبدأ وامتداده .

وفى تفسير هذه الآية ، يقول القرطبى فى « الجامع لأحكام القرآن » ما ملخصه أن قوله تعالى : « أم لم ينبأ بما فى صحف موسى وإبراهيم » أى صحف « إبراهيم الذى وفى » كما فى سورة الأعلى



« صحف ابراهيم وموسى » اى لا تؤاخذ نفس بدلا عن اخرى كما قال :  
« أن لا تزر وازرة وزر اخرى » وخص صحف ابراهيم وموسى بالذكر ،  
لأنه كان ما بين نوح وابراهيم يؤخذ الرجل بجريرة اخيه وابنه وأبيه .

وقيل « وفى » اى وفى ما أرسل به وهو قوله « الا تزر وازرة وزر  
اخرى » قال ابن عباس : كانوا قبل ابراهيم عليه السلام يأخذون الرجل  
بذنب غيره . ويأخذون الولي بالولي فى القتل والجراحة ، فيقتل  
الرجل بأبيه وابنه واخيه وخاله وابن عمه وقريبه وزوجته وزوجها  
فبلغهم ابراهيم عليه السلام « أن لا تزر وازرة وزر اخرى » .

وقال الحسن وقتادة وسعيد بن جبير فى قوله تعالى « وفى » عمل  
بما أمر به وبلغ رسالات ربه ، ويعقب القرطبى قائلا وهذا أحسن  
لأنه عام (١) .

ويفسر ابن العربى قوله تعالى فى سورة الانعام « ولا تزر وازرة  
وزر اخرى » فيقول بعد تعريفه لمعنى الوزر ، أن المعنى أن لا تحمل  
نفس مذنبه عقوبة الاخرى وانما تؤخذ كل نفس منهم بجريرتها التى  
اكتسبتها كما قال تعالى « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢) .

وقد وفد أبو رمثة رفاعة بن يثربى مع ابنه على النبى ﷺ قال :  
فقال : اما انه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه ، وهذا انما بينه على  
اعتقادهم فى الجاهلية من مؤاخذة الرجل بابنه وأبيه وبجريرة حليفه  
ثم يشير ابن العربى بأن ما تتضمنه هذه الآية هو حكم من الله تعالى  
نافذ فى الدنيا والاخرة (٣) .

---

(١) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٧ ط بيروت ١٩٦٦ ص ١١٣ ،

١١٤ .

(٢) البقرة : ٢٨٦ .

(٣) ابن العربى ، أحكام القرآن ، المجلد الثانى ط بيروت بدون تاريخ

ص ٢٧٣ ، ٧٧٤ .

## تعقيب :

ان النصوص التى تتناول هذا المعنى كثيرة ومن باب الاطالة ذكرها جميعا ونحن اميل - فى هذا الصدد - الى ما قاله - الحسن وقتادة وسعيد بن جبير واستحسنه القرطبى - وهو ايضا يفهم من كلمات ابن العربى - وغيره من المفسرين - فمبدأ المسؤولية اذن عام وتام . وعموميته تنسحب على كل رسالات السماء وتمتد لتصبح من افراذه كل المسؤوليات دنيوية كانت أو أخروية خلقية أو اجتماعية أو دينية ويؤيد هذا الاتجاه ما يلى :

أولا - هذا التركيز الواضح فى حديث القرآن الكريم عن شخصية المسؤولية وتناولها فى تفاصيلها وجزئياتها وفى آيات كثيرة من القرآن ، تكاد تستوعب غالبية السور ( ١ ) .

ثانيا : لقد أكد القرآن الكريم فى سورة النجم أن ابراهيم قد وفى برسالة ربه عندما قرر شخصية المسؤولية .

ثالثا - فى قصة يوسف مع اخوته كما يرويها القرآن الكريم ، ما يؤكد عمومية مبدأ شخصية المسؤولية عند رسل الله يقول تعالى « قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدا مكانه انا نراك من المحسنين قال معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون » ( ٢ ) فقد رفض يوسف عليه السلام أن يخرج على القاعدة العامة ، وقال معاذ الله أن نأخذ البرىء بالمجرم ونخالف ما تعاقبنا عليه ( ٣ ) .

---

( ١ ) راجع بالاضافة الى ما سبق ذكره الآيات الآتية على سبيل المثال لا الحصر النساء ١١١ ، الاسراء ١٥ ، لقمان ٣٣ ، غافر ١٧ ، الاحقاف ١٩ ، البقرة ١٣٤ ، ١٤١ ، فصلت ٤٦ ، فاطر ١٨ الجاثية ١٥ ، الانعام ١٦٤ ، المدثر ٣٨ ، الطور ٢١ ، النساء ٤٠ ، طه ١٥ .

( ٢ ) يوسف : ٧٨ ، ٧٩ .

( ٣ ) القرطبى الجامع لاحكام القرآن ، المرجع السابق ، ج ٩ ، ص ٢٤ .

بل ان مبدأ شخصية المسؤولية يظل عاما فى مواجهة الرسل  
انفسهم ، يقول تعالى فى سورة الاعراف « فلنسالن الذين أرسل اليهم  
ولنسالن المرسلين » .

وفى قصة نوح عليه السلام ، لم يستجب الله لدعائه بالنسبة لابنه  
وذهب مع الغارقين لان عمله غير صالح فطاعة نوح لا ترفع معصية ابنه  
فى الشرع الالهى الحكيم .

رابعا : ان مبدأ شخصية المسؤولية يتعلق بمبدأ العدل الالهى الذى  
وصف الله به نفسه بحيث لا يحاسب جل وعلا الا من فعل وعلى ما فعل ،  
يقول القاضى عبد الجبار « وقوله تعالى «ولا تكسب كل نفس الا عليها»  
يدل على ان العبد موجد لما يفعله ، لانه لو كان مخلوقا فيه لو جب  
ان يكون خالق ذلك هو الذى جنى عليه اذا كان ذلك مضرة . فكان  
لا يصح ان يلام وتقام عليه الحجة بأن يقال : « ولا تكسب كل نفس  
الا عليها » وكان لا يصح ايضا ما ذكره من قوله : « ولا تزر وازرة  
وزر اخرى » لانه كان يجب ان يكون كاذبا تعالى الله عن ذلك ، من حيث  
لا يزر الا بفعل غيره ولاجل ما يخلق فيه . وهذا واضح فى الدلالة على  
ما نقوله من العدل « (١) » .

وينتج من هذا كله بوضوح - كما يقول الدكتور دراز « أن الثواب  
والعقاب لا يمكن أن يتأتى فيهما أى تحويل أو امتداد أو اشتراك أو  
التباس . حتى بين الآباء والأبناء ، وإذا كان أبائنا وأجدادنا مسئولين  
مثلا عن الامثلة التى لقنوها لنا ، والعادات التى اخذناها عنهم ،  
وإذا كنا مسئولين عن الطريقة التى استعملنا بها هذه التركة ، فلا يجب  
مطلقا أن نتحمل معهم وزر ما عملوا « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت  
ولكم ما كسبتم ، ولا تسألون عما كانوا يعملون » (٢) .

وهكذا محيت بجرة قلم صعوبة الخطيئة الأصلية « (٣) » .

---

(١) القاضى عبد الجبار ، متشابه القرآن ، تحقيق د. عدنان زرزور ،  
القاهرة ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٢٧٢ .

(٢) سورة البقرة : ١٣٤ .

(٣) محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق ، المرجع السابق ، ص ١٤٩

والقرآن الكريم لم يرفض فقط أن تنسحب خطيئة الانسان الاول على كل الناس ، أن آدم لم ينفذ الخطيئة - لخبث فى طبيعته أو سوء ارادته بل انه تعرض لآغراء قوى فضل الطريق - بنيه حسنه - عندما اكل من الشجرة المحرمة .

« فخطيئة آدم اذن كانت اثرا من آثار ضعف عارض ، وجهسد قاصر فى مراعاة الواجب . ومن هنا لم تفسد فطرة الانسان الاول ، بحيث تستلزم تدخل « مخلص » غيره نفسه ، اذ كان يكيفيه أن يعترف بخطيئته . ويظهر ندمه ، لا ليغسل دنسه ، وتعود اليه سيرته النقية كما كانت فحسب . ولكن ليربى هذا التائب الجديد ، ويرفع الى درجة المصطفين الأخيار ، « ثم اجتباه ربه فتأب عليه وهدى » ( ١ ) . والفطرة الانسانية ليست على خلاف ذلك ، بصفة عامة حتى ان القرآن يصفها فيقول « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون » ( ٢ )

فالمفهوم الاسلامى يجعل المسئولية شخصية فى كل الاديان والمسلم لا يسأل الا عن نتائج أفعاله الشخصية فلا يتحمل أية مسئولية شمولية ، هوجاء أو خطيئة مورثة عن أى جد ولو كان هنا الجد آدم ، والحق أن فكرة الخطيئة - كما يقول المفكر المغربى محمد عزيز الحبابى - توصل امام الانسان باب الأمل ، حيث لا يوجد غير القلق « اننا مسئولون عما لا سبب له . عن خطايا لم نقترفها . فالانسان تحمل منذ بداية تكوينه أثقال الخطيئة الأصلية ، ويشعر مجموع الافراد بدون استثناء ، أنهم آثمون لأن واحدا منهم عصى ربه فى غابر الأزمنة ! هكذا نجد أنفسنا مدنين مسبقا ، قبل ممارستنا للحياة ، انها محاكمة تقام من أجلنا ، لكن فى غيابنا ودون علم منا يالها من مفارقة ! اننا متهمون بجريمة ميتافيزيقية نحن المذنبين - الابرياء . . . . ان آدم وحواء لم يستشيرانا ، ولسنا مطالبين بـ « النهى عن المنكر » لاننا لم نحضر ساعة « الأكل من الشجرة » ، فلم اذن نعد مدنين بخطيئتهما ؟ وكيف

---

( ١ ) طه : ١٢٢ .

( ٢ ) التين : ٤ ، ٥ ، ٦ .

يمكن تبرير المحاكمة التى مرت فى خفاء الجلسات السرية ، وعبر ليل الأزمئة ، خارج كل عليه ذات صلة بى أو بغيرى « باستثناء آدم وحواء » ؟ ، فهل وجودنا فى هذا العالم كاف لادانتنا « (١) ، والحق فان النظرة الاسلامية الى سلوك المرء فى العالم تعارض عقلية كبش الفداء ، اذ يحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيرة بأعماله دون انتظار « مخلص » أو فدية خارجية .

ان « المخلص » أو الخطيئة الأصلية فكرة متخلفة فقد « كان » كبش الفداء « من أجل محو المسئولية عادة عند البدائيين ، ولكننا ما زلنا نلاحظها حتى فى مجتمعات القرن العشرين ، على أشكال مختلفة مثل الرهائن البشرية ، والغارات على المدنيين تعسفا وانتقاما ، ومسكعرات الاعتقال الجماعى ، ومخابر التعذيب للاستنتاج ..... فعالم الخطيئة قد عرف تضحيات من أجل درء الشرور . كان القسداء يعدمون كل سنة كائنات بشرية لانقاذ مدنهم ، انها تضحيات تقدم عن ذنوب لم ترتكب على أخطاء احتمالية ، وهكذا يعوض بأبرياء عن شر مجهول . ولكن ليست هذه التضحية فى ذاتها شرا وعبثا ، شر هو اكبر الشرور ؟ وحتى فى مجتمعاتنا الحديثة ما نزال نثار وننتقم من اقارب المجرم ، حيث الروح القبلية ما زالت تستبد بذهنيتنا ، وتجعلنا نعتقد ان لكل فرد ، بالرغم عنه نصيبه من اية خطيئة تصدر عن اى عضو من أسرته أو قبيلته .

هذه الذهنية اذ تعارض المسئولية التى يتحدث عنها القرآن ترفض الاعتراف بالشخصية الفردية « (٢) .

خلاصة القول ان شخصية المسئولية الجنائية مبدأ عام فى كل التشريعات الالهية « وان القرآن الكريم ليصور لنا أخذ البريء بالذنوب لا على انه مضاد للشريعة فحسب . بل كذلك غير متوافق فى الفكرة

---

(١) د. محمد عزيز الحبابى ، الشخصانية الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٩ ،

ص ١٣٣ - ١٣٥ ، يتصرف .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٧ .

الأساسية للعدالة الانسانية » قال : معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده أنا اذا لظالمون « (١) .

## المطلب الثانى

### شخصية المسئولية فى النص الاسلامى

لقد كان حديث القرآن الكريم عن شخصية المسئولية فى كل تشريع الهى مدخلا طبيعيا لتفصيل الموقف الاسلامى ، فاذا كان فى هذا المدخل قد أجمل موقع المبدأ من كل الرسائل وحدد أهميته واعتبر الخروج عليه ظلما ، فان الموقف الاسلامى قد استوفى الغاية من التفصيل لأسباب كثيرة منها :

١ - أن الاسلام هو خاتم الرسائل وموقفه من المبدأ هو الموقف النهائى لشرائع السماء ، وهو الصواب الوحيد الذى تصبح مخالفته خروجاً على سنة الله .

٢ - أن الاسلام عقيدة وشريعة ، والشريعة لا يكتمل بناؤها إلا بالنص على مبادئها العامة التى لا تتغير ، وترى الشريعة الاسلامية ان الجنائية لا يتحمل مسئوليتها غير الجانى ، وعلى هذا الأساس أصبحت شخصية المسئولية قاعدة كلية ومبدأ عاماً ينافى به كل تكليف من تكاليف الاسلام .

وشخصية المسئولية الجنائية تنطوى على عنصرين :

الأول : فردية المسئولية ، بحيث يستبعد القرآن الكريم الطابع الجماعى للمسئولية والذى كان سائداً فى الأنظمة القانونية السابقة على الاسلام والمعاصرة له ، والتى كان نظام المسئولية فيها يتسع ليشمل مرتكب الجريمة وغيره ممن ليس مساهماً فيها بأية صورة من صور المساهمة .

الثانى : حصر محل المسؤولية فى الجانى الانسان وحده ، بحيث يستبعد غيره ، فالجانى وحده هو الذى يتحمل نتيجة فعله . تحقيقا للعدالة الالهية التى تعطى لكل ذى حق حقه .

والمسئولية فى القرآن شخصية ، سواء كانت مسئولية فرد أو مسئولية جماعة ، يقول تعالى : « ولا تزر وازرة وزر اخرى وأن تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى (١) » .

فهنا المسؤولية شخصية على مستوى الفرد .

وتأتى آيات اخرى تقرر شخصية المسؤولية على مستوى الجماعة يقول تعالى « تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون (٢) » المسؤولية هنا شخصية لا تنسحب فى الزمان الى امة اخرى سابقة أو لاحقة ، فلا تؤاخذ امة بسيئات غيرها ، كما لا تثاب بحسنات سواها .

### ادلة شخصية المسؤولية فى النص الاسلامى :

ينطوى القرآن الكريم - وأيضا السنة الصحيحة - على عشرات الآيات التى تتناثر فى أغلب سور القرآن الكريم لتعلن بأكثر من وجه وبأساليب متعددة شخصية المسؤولية ، وهى تحدد المبدأ بتفصيله وجزئياته ليتأكد الموقف الإسلامى لانه موقف مستمر يستوعب حدود الزمان والمكان .

ودون ان نذكر جميع النصوص القرآنية التى تتضمن هذا المبدأ الأساسى نجتزئ بعضا منها . يقول تعالى :

« لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ( البقرة : ٢٨٦ )

« ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه » ( النساء : ١١١ )

---

(١) فاطر : ١٨

(٢) البقرة : ١٣٤

« من عمل صالحاً فأنفسه ومن أساء فعليها » فصلت (٤٦)

« من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها ،  
ولا تزر وازرة وزر أخرى » الاسراء (١٥)

« لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً »  
لقمان (٣٣)

« اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم » غافر (١٧)

« وإن نيس للانسان الا ما سعى » النجم (٣٩)

فآليات القرآنية كثيرة وكلها تتواتر على تقرير أن المسؤولية شخصية محضة « حيث لا تحمل نفس حمل أخرى لا تخفيفاً عن نفس ولا تثقيلاً على أخرى . فلا تملك نفس أن تخفف من حملها أو وزرها ، ولا تملك نفس أن تتطوع فتحمل عن نفس شيئاً » (١) .

ولكن هل هذا المبدأ ينسحب على المسؤولية فى الدنيا والآخرة ، أو هو مبدأ أساسه مسؤولية الانسان أمام الله فى الآخرة ؟ لقد أثار ذلك « القرطبى » عند تفسيره الآية « ولا تزر وازرة أخرى » من سورة الأنعام وبعد أن عرض لبعض الآراء قال « قلت : ويحتمل أن يكون المراد بهذه الآية فى الآخرة وكذلك التى قبلها - أى آية « ولا تكسب كل نفس الا عليها » - فأما التى فى الدنيا فقد يؤاخذ منها بعضهم بجرم بعض ، لا سيما اذا لم ينه الطائعون العاصين ، كما تقدم فى حديث أبى بكر فى قوله عليكم انفسكم ، وقال تعالى : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » . « ان الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقالت زينب بنت جحش : يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون ؟ قال : « نعم اذا كثر الخبث » قال العلماء معناه اولاد الزنى . « والخبث » بفتح الباء ، اسم للزنى ، فأوجب الله تعالى على لسان رسوله ﷺ دية



الخطأ على العاقلة ، حتى يظل دم الحر المسلم تعظيماً للدماء ،  
واجتمع أهل العلم على ذلك من غير خلاف بينهم ، فدل ذلك على ما قلناه  
وقد يحتمل أن يكون هذا في الدنيا . في ألا يؤاخذ زيد بفعل عمرو ،  
وأن كل مباشر لجريمة فعليه مغبتها » ( ١ ) .

ويبدو من عرض « القرطبي » للمسألة أنه مع القول بأن الآية  
تعنى المسؤولية في الآخرة .

والذى يبدو لى أن رأى « القرطبي » محل نظر نقلا وعقلا .

١ - فهو محل نظر نقلا ، لأن النصوص القرآنية ومن بينها الآيات  
التي جاءت في سورة الانعام وفسرها « القرطبي » هذه النصوص جميعا  
جاءت عامة تشمل المسؤولية في الدارين الدنيا والآخرة ، بل هي تشمل  
جميع أنواع المسؤوليات دينية كانت أو خلقية أو قانونية ، فتخصيص  
هذه الآية وغيرها بالمسؤولية الآخروية يأتي بلا مخصص .

٢ - وهو محل نظر عقلا لان مبدأ شخصية المسؤولية ينبغي أن  
يسود من باب أولى - في دنيا الناس ، حيث تتصارع الشهوات والاهواء ،  
ولا بد من ضوابط تمنع من امتداد المسؤولية بغير حد وانزال العقوبات  
على الأبرياء بغير تحديد ، فعدالة الله يوم الحساب ليست بحاجة  
الى مبادئ بل ان تقريرها هو من فضله ورحمته ، أما حين  
يقف الانسان أمام محاكم البشر فان شخصية المسؤولية تبدو مبدأ  
ضروريا ، وهو ما يستحق كل هذا العناية البشرية في سبيل تحقيقه ،  
ويكفى للتدليل على أهميته ذلك الحديث المفصل في النص الاسلامي  
عليه .

يؤكد ذلك ما نقله عن أبى بكر بن العربى « وهو يعرض لهذه  
الآية من سورة الانعام حيث يقول « وهذا حكم من الله تعالى نأخذبه  
في الدنيا والآخرة وهو الا يؤخذ أحد بجرم أحد » ( ١ ) .

---

( ١ ) القرطبي « الجامع لأحكام القرآن ، مجلد ٤ ، ص ١٥٧ .

( ٣ ) ابن العربى ، أحكام القرآن ، المرجع السابق ، المجلد الثانى ص ٧٧٤ .

( ٢٩ - المسؤولية الجنائية )

## نتائج شخصية المسئولية :

وحين ينعكس هذا المبدأ على سلوك الناس وحياة المجتمع وتشريعات البشر فإن نتائجه تتحدد على النحو التالي :

١ - كل نفس يقع عليها وزر ما بشرته من اعمال أو ما تسببت فيه دون ان ينسحب ذلك على غيرها من اقربين أو اباعد .

٢ - ان الثواب والعقاب كنيهما لا يقبلان التحويل أو التبديل ، فهما يختصان بمحلها وهو الفاعل ذاته .

٣ - الآباء والابناء لا ينتفع احدهم من عمل غيره .

٤ - مبدأ شخصية المسئولية يهدم فكرة الخطيئة الاصلية كما ينقلها التراث الكنسى فهى تتعارض مع العدل الالهى وتوصد باب الرحمة الالهى وقد جعله الله مفتوحاً على مصراعيه اذ يقول « ورحمتى وسعت كل شىء » .

## هل هناك خروج على مبدأ شخصية المسئولية ؟

فى القرآن الكريم آيات يبدو ظاهرها غير متوافق مع الموقف الصريح من اقرار شخصية المسئولية .

ويشير الدكتور « دراز » الى أن فى القرآن الكريم حالتين يبدو انهما قد خرجتا على مبدأ المسئولية الفردية فقد قيل - من جانب - عن بعض المذنبين انهم : « وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم » (١) .

وقيل من جانب آخر : ان ذريات المؤمنين سوف يعاملون كما يعامل اجدادهم بشرط ان يكونوا مؤمنين وذلك فى قوله تعالى « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان احققنا بهم ذريتهم وما اتقناهم من عملهم

من شيء « (١) واذن فلن يكون الثواب والعقاب تبعاً للجهد الفردى فحسب ، بل قد ينشأ كذلك من عمل الآخرين (٢) ، وعلى الرغم من ان هاتين الحالتين لا يرتبطان بالمسئولية الدنيوية فهما جديرتان بالتأمل « حتى نرى الى أى مدى يمكنه ان يضعفا أو يدعمهما المبدأ العام « (٣) .

وكما يقول بحق « الدكتور دراز » فان أول مانبدأ به هنا هو ان نزيح فكرة معينة ، هى انه ليست المسألة هنا مسألة تحويل كلى يحرم به الفرد الرئيسى فى المسئولية من ثمرة جهوده أو يبرأ من نتائج عمله السىء ، والنصوص التى عالجت هاتين الحالتين لم تكف عن تأكيد هذا الواقع .

ان ثواب العمل وعقابه لا يمكن ان ينقص بهذا « وما اتقناهم من عملهم من شيء » « وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء » فالمسئوليات الفردية تبقى اذن كاملة . وتلك نقطة مفروغ منها ، وكل ما فى الأمر ان تذييلا للثواب والعقاب يأتى - فيما يبدو من خارج فضلا عما ينتج من العمل الفردى « (٤) .

ان الوضع السليم للمسألة يتجلى فى مسئولية اضافية تقع على كاهل البعض ، فهل هى مسئولية غير مبررة ؟ بالطبع لا انها مسئولية تجد أساسها فى مساهمة اصحابها فى اضرار الآخرين أو فى التقليل فى الامتناع عن اصلاحهم ، فهم مساهمون فى جريمة الآخرين ، يقول النص القرآنى « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم » (٥) .

فالادانة هنا تقع على الطرفين ، من سلكوا سبيل الضلال ومن

---

(١) الطور : ٢١ .

(٢) د. محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق ، ص ١٥١ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

(٥) النحل : ٢٥ .

دفعوا اليه ، حيث كان ينبغي لهؤلاء وهم قادة ان يمنعو الضلال « ولكن بما أن الرعاة - فضلا عن مسلكتهم الشخصى - قد أسهموا بقدر معين فى معصية القطيع ، فانهم يجدون انفسهم ذوى مسئولية اضافية ناشئة عن علاقة السببية التى يتحملونها بالنسبة لجرائم أخرى غير جرائمهم ، فهم مسئولون من وجهين لأنهم مذنبون من وجهين . والمجرم الذى يقترب كثيرا من الفواحش لا يمكن بداهة أن يعامل بنفس الطريقة التى يعامل بها من لم يرتكب سوى واحدة » (١) والله يقول :

« الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون » (٢) .

« وفى مقابل ذلك كلما عدمت علاقة السببية أو التوسط بين مسئولين كثيرين وجدنا المسئولية تنكمش ، وتنفرد بالمعنى الدقيق للكلمة وهو قوله تعالى : « لنا اعمالنا ولكم اعمالكم » (٣) ، وقوله تعالى : « قل ان افتريته فعلى اجرامى وأنا برىء مما تجرمون » (٤) وقوله : « قل لا تسألون عما اجرمنا ولا نسأل عما تعملون » (٥) .

فالمسئولية هنا شخصية اساسها العمل الشخصى البحت . كل ما هناك اختلاف كمى فهى لدى طرف ، أكبر منها لدى الطرف الآخر لاسباب تتعلق بمدى المعصية ودرجتها « فما يحسب للانسان الا كسبه وعمله لا يزداد عليه شيء من عمل غيره . ولا ينقص منه شيء ليزاله غيره . وهذه الحياة الدنيا هى الفرصة المعطاة له ليعمل ويسعى ، فاذا ذهبت الفرصة انقطع العمل الا ما نص عليه حديث رسول الله ﷺ فى قوله : « اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث : ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية أو علم ينتفع به » . وهذه الثلاثة من عمل الانسان (٦) .

(١) د. محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق ، المرجع السابق ص ١٥٣ .

(٢) النحل : ٨٨ .

(٣) الشورى : ١٥ .

(٤) هود : ٣٥ .

(٥) سبأ : ٢٥ .

(٦) سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، المرجع السابق ، المجلد السادس

ولكن المسئولية فى الاسلام لها قسمات خاصة ، فنحن لا نسأل فقط عن أعمالنا البحتة بل قد نسأل عن تصرفات الآخرين باعتبار موقفنا السلبي من سلوكهم ، يشير الى ذلك ابن العربى وهو يعرض لآية : « ولا ترز وزارة وزر اخرى » فيقول : « وهذا حكم من الله نافذ من الدنيا والآخرة ، وهو الا يؤخذ أحد بجرم أحد ، بيد انه يتعلق ببعض الناس من بعض احكام فى مصالح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتعاون على البر والتقوى وحماية النفس والأهل عن العذاب كما قال تعالى : « قوا انفسكم واهليكم نارا » ( ١ ) والأصل فى ذلك كله ان المرء كما يفترض عليه أن يصلح نفسه باكتساب الخير فواجب عليه ان يصلح غيره بالأمر به والدعاء اليه والحمل عليه ، وهذه فائدة الصلابة وثمرة المعاشرة وبركة المخالطة وحسن المجاورة ، فان حسن فى ذلك كله كان معافيا فى الدنيا والآخرة وان قصر فى ذلك كله كان معاقبا فى الدنيا والآخرة ، فعليه أولا اصلاح اهله وولده ثم اصلاح خليطه وجاره ثم سائر الناس بعده بما بيناه من أمرهم ودعائهم وحملهم فان فعلوا والا استعان بالخليفة لله فى الأرض عليهم فهو يحملهم على ذلك قمرا ، ومتى اغفل الخلق هذا فسدت المصالح ، وتشتت الأمر ، واتسع الخرق ، وفات الترفيع وانتشر التدمير ، ولذلك يروون أن عمر بن الخطاب كفل المتهمين عشائهم وذلك بالتزامهم كفهم أو رفعهم اليه حتى ينظر فيهم » ( ١ ) .

فالمسئولية المضاعفة هنا أساسها اغفال الواجب أو الامتناع عن أدائه أو ارتكاب ما يضاذه ، وهى أمر طبيعى فى المجتمع الإسلامى بحكم تكوينه ودوره وأهدافه .

« وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك أثر من التعارض حتى ولا الاستثناء الذى يرد على القاعدة العامة ، ولسوف تقدم لنا دراسة هذه الحالة الأولى - بالعكس - بعض التحديد للطريقة التى يتصور بها الاسلام المسئولية الفردية انها فكرة واسعة جدا . أكثر اتساعا من

( ١ ) التحريم : ٦

( ٢ ) ابن العربى ، أحكام القرآن ، المرجع السابق ص ٧٧٤ .

جميع النصوص التى تثيرها . فالانسان ليس مسئولا فقط عن الأعمال التى يدعو إليها فى صورة تدخل ايجابى ومباشر لدى الآخرين حين يصدر اليهم أوامر أو نصائح أو ايعاءات ، وليست المسئولية فقط هى مسئولية القدوة التى تأتى من أعلى لتنتشر بين الجماهير بفضل مهابة صاحبها وحدها ، بل ان كل مبادرة حسنة أو سيئة ، من أية جهة كانت ، سيكون لها أهمية لا تتوقف عند حدود واقعها . أو نتائجها المباشرة ما دامت صالحة لأن يقتدى بها الآخرون (١) . «

### أما الحالة الثانية :

فهى تلك التى تشير إليها سورة الطور فى قوله تعالى : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء » (٢) .

والآية فى فقرتها الأخيرة تعلن أن الانسان أمام المسئولية لن ينقص من عمله شيء ، ولكننا فى فقرتها الأولى نرى مساواة فى الجزاء مع اسلافهم وعن أعمال لم يساهموا فيها مطلق بل قد تتم قبل ميلادهم ، فهل نحن أمام استثناء من القاعدة العامة التى تؤكد شخصية المسئولية ؟

ان المدلول الظاهرى للآية قد يوحي بأنها استثناء يعارض نصوصا أخرى مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا » (٣) ، ومثل الحديث المشهور عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : « ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه » .

« لقد قال المفسرون كيما يتخلصوا من هذا التعارض ، أن آية الطور الأولى لا تتعلق مطلقا بمجازاة ، ولكنه محض فضل يسبغه الله

---

(١) د . محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق ، المرجع السابق ص ١٥٤ .

(٢) الطور ، ٢١ .

(٣) لقمان : ٣٣ .

عليهم ، غير الجزاء المستحق لهم ، وعليه فهم يضيفون أن فضلا من هذا القبيل لا يصح أن يخضع لقاعدة ، وكل ما تريده الاخلاق هو ألا يحرم شخص من حقوقه : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (١) .

» ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ... » (٢) فإذا ما قدمت العدالة المطلقة لكل انسان فلا شيء يحول دون أن ينعم الله على من يشاء بأكثر مما يستحق (٣) .

ولكن رفع المقصر الى درجة يستحقها المتقدم قد يسبب احباطا لهذا الأخير وعلى فرض رضاه نتساءل - مع الدكتور دراز - هل ترضى العدالة في ذاتها بهذا ؟

لا شك أن النص القرآني في هذا الصدد نص مشكل - أو مسألة مشكلة كما يقول ابن العربي (٤) - وقد بذل المفكرون لفهمه محاولات عدة يصفها الدكتور « دراز » بأنها جميعا تتجه الى تسويغ النص وتبريره ، وعلى الرغم منها يبقى صحيحا أن المحاولات تسوى في « الواقع » بين طرفين غير متساويين في « الحق » .

وقبل أن نتأمل النص نعرض لمحاولة الدكتور « دراز » .

### محاولة الدكتور دراز :

يقول العالم الجليل « قبل أن نحاول تسويغ النص نسأل أنفسنا أولا عما اذا كانت مساواة من هذا القبيل مستفادة من النص المذكور .

اننا حين نرجع الى النص العربى نلاحظ ان كلمة «الحق» يمكن ان تفسر بمعنى « شبه » أو بمعنى أتبع وضم « فإذا لم يكن فى السياق

---

(١) الزلزلة ٧ - ٨

(٢) الانبياء ٤٧

(٣) د. محمد عبد الله دراز ، إستور الاخلاق ، المرجع السابق ، ص ١٠٧

(٤) ابن العربى ، أحكام القرآن ، المرجع السابق ، المجلد الرابع ص ١٧٣١

شئ يحتم أحد هذين المعنيين ، فإن هناك مع ذلك عدة اعتبارات لغوية وأخرى ذات طابع عقلى ، تدفعنا الى أن نختار المعنى الأخير « (١) » .

فالأية لم تعرض - فى رأى الدكتور دراز - لذكر المعاملة على قدم المساواة ، وإنما ذكرت مجرد الاشتراك المعبر عنه بلفظ ( مع ) ، وقد ورد هذا فى القرآن : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » (٢) .

كما ورد فى كثير من حديث الرسول ﷺ « المرء مع من أحب » « فنحن نرى إذن أن المثال الذى نتناوله بالبحث ليس سوى حالة خاصة لهذا المفهوم العام ، الذى هو الحب فى الله ، فهؤلاء الأولاد الذين لا يكتفون ببنوتهم الطبيعية حتى يضيفوا إليها بنوة روحية لماذا لا يستطيعون أن يعملوا على تحقيق مثلهم الأعلى باجتماعهم فى الله كيما يحرزوا حق الاجتماع فى نفس المنزلة مع من اتخذوه قدوة حين اتبعوهم فى الواقع بصورة تتفاوت بدرجة كمالها ؟ ليس فصلهم عنهم انكارا لقيمة الحب ؟ وعليه فإن هذا الاتحاد فى جنة الله لا ينفى مطلقا التدرج فى الجزاء ، ولا يستتبع بالضرورة اختلاطا فى القيم .

فنحن ندرك ان اعضاء جمعية واحدة متدرجون فى مناصبهم مختلفون فى وظائفهم . متفاوتون فى استحقاقهم . شأن القطار الذى يقل مجموعة مختلفة من طوائف المسافرين . فاذا فسرنا الآية على هذا النحو ، وقابلناها كما ينبغى بمجموع النصوص الأخرى فإنها لا تحتوى أدنى تضارب مع المبدأ العام مبدأ المسؤولية التى تظل فردية على وجه الخصوص (٣) .

---

(١) محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ص ١٥٨ ، حيث يفصل رأيه

(٢) النساء : ٦٩ .

(٣) محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص ١٥٩ ، وينتهى الى نفس النتيجة . محمد إبراهيم الشافعى ، المسؤولية والجزاء من القرآن الكريم ، رسالة دكتوراه كلية أصول الدين ١٩٧٩ مطبوعة على الاستنسل ص ٨٦ - ٩٨ ، حيث يفصل أقوال الفقهاء والمفسرين والمحدثين فى الموضوع .



### راينا فى فهم الآية :

بداية لن نركز على الجانب «الخلقى فى المسألة كما فعل الأستاذ الدكتور دراز ، وعند تأمل الآية «الكريمة فان صدرها يقول : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم » ان المسؤولية التى تستفاد من الآية هنا أساسها «الفعل من الطرفين ، فحتى يتحقق اللقاء والضم واللاحق لابد من توافر شرط الايمان لدى «الطرفين .

والى هنا والمسئولية شخصية بلا خلاف .

وقد اختلف المفسون فى معنى «الذرية التى جاءت فى الآية فكانوا على طوائف ثلاث :

### الطائفة الاولى :

ترى ان لفظ الذرية فى الآية يراد به «الكبار فقط ، ويسندون رأيهم بقراءة للآية « واتبعتهم ذريتهم » حيث يكون «الفعل للذرية فيقتضى - كما يقول ابن العربى - أن تكون الذرية مستقلة بنفسها ، تعقل الايمان وتتلفظ به ، وهذا لا يكون الا من «الكبار ، ويستندون أيضا الى أن الايمان يشمل العمل والقول والنية وهذا لا يكون الا من «الكبار .

### الطائفة الثانية :

وتعنى بلفظ الذرية «الصغار ، وتعتمد قراءة الآية هكذا : « واتبعناهم ذرياتهم بايمان » حيث يصبح «الفعل واقعا من الله عز وجل بغير واسطة نسبة اليه ، فيكون ذلك لمن كان من «الصغر فى حد لا يعقل الاسلام ، ذلك لان «الكبار مستقلون فى «الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة .

### الطائفة الثالثة :

وترى ان اللفظ ينسحب على الكبير والصغير ، فالكبير يتبع الأب  
بايمان نفسه والصغير يتبعه بايمان الأب ( ١ ) .

.....

ونحن نميل الى الطائفة الثالثة فقد جاء لفظ الذرية فى الآية مطلقا  
لا يحتمل التقييد والايمان ، كما يكون كسبيا يكون اختياريا ، والمجال  
هنا ليس مجال مسئولية بل رحمة وفضل وعفو دون أن يخل ذلك بأقدار  
جميع الاطراف ، فكلهم يحصد نتائج عمله وكلهم يحاسب على هذا العمل ،  
يؤكد ذلك تذييل الآية بقوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهين »  
ليؤكد أن هذه الرحمة الالهية لن تخل بالقاعدة العامة لشخصية المسئولية  
فالامر لا يعدو الاجتماع فى مكان كما يجتمع رئيس الدولة وياوره فى  
حجرة واحدة ، فهما حتى مع وحدة المكان لكل مقامه وفقا لدوره  
وعمله .

الخلاصة اذن أن هذه الآية تتحدث عن رحمة الله وفضله ، أما  
مسئولية الانسان فتظل شخصية كما أكد القرآن الكريم فى هذه الآية  
عن سورة الطور وفى غيرها من سور القرآن الكريم ، وهى قاعدة عامة  
لا يرد عليها استثناء فى النص الاسلامى .

.....

### الشفاعة ومبدأ شخصية المسئولية :

الشفاعة اعتراض آخر قد يثار ضد مبدأ شخصية المسئولية ، وهى  
وان كانت تعنى التوسط عند الله يوم القيامة ، الا أنها قد تحدث بين  
الناس فى الحياة الدنيا . وقد حسم الرسول ﷺ موقف القانون الاسلامى  
منها فى الحياة الدنيا . عندما رفض شفاعة أسامة بن زيد فى امرأة

---

( ١ ) راجع فى عرض الآراء المختلفة وأدلتها :

١ - ابن العربى ، أحكام القرآن ، المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ١٧٣١

ب - القرطبى ، الجامع لاحكام القرآن ، المرجع السابق ج ١٧ ص ٦٦ - ٦٧

ج - د . محمد ابراهيم الشافعى ، المسئولية والجزاء ، المرجع السابق ص

سرت بل غضب ﷺ مؤكداً عدم جواز الشفاعة في حد من حدود الله أو في القانون الجنائي بوجه خاص لما يترتب عليها من خسائر تلحق بالمجتمع ودور القاعدة الجنائية فيه .

وقد يقال أن الشفاعة وإن امتنعت في الحد استناداً إلى نص الحديث ، فإنها كما يرى البعض من الفقهاء تجوز في التعزير ، ونحن نميل لتفسير لفظ الحد من حديث الرسول ﷺ على أن المراد به مطلق الجريمة لا الحد المخصوص (١) .

ولكن هل للشفاعة دور مختلف في يوم الحساب ؟ وهل هي خروج على المبدأ العام في شخصية المسؤولية ؟

إننا لا نستطيع التذكر لفكرة الشفاعة ، فقد أكد عليها النص الإسلامي قرناً وسنة ، فوجودها حقيقة ولكن ما هو مفهومها ؟

أن الذين يفهمونها على أنها تحويل وتغيير جذري لمصير المشفوع له بحيث يتراجع العمل في تقرير المسؤولية وتؤدي الشفاعة دوراً ، أن هذا الفهم بعيد كل البعد عن معنى الشفاعة في الإسلام .

والمشفوع لهم أزاء الشفاعة صنفان :

### الصنف الأول :

لا تجوز فيه الشفاعة ولا يغير تدخل الشفيع في مصير المشفوع له وآيات القرآن الكريم تؤكد ذلك بالنسبة للكفار والمشركين والمنافقين .

يقول تعالى : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (٢) ، ويقول تعالى حكاية عن المشركين : « فما لنا من شافعين ولا صديق حميم » (٣)

---

(١) هذا تفسير وجهنا إليه الأستاذ الدكتور عوض محمد ، وله سند في الفقه

ويتطابق مع النصوص الشرعية وروحها .

(٢) المدثر ، ٤٨ .

(٣) الشعراء : ١٠٠ ، ١٠١ .

ويقول تعالى : « وأتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعاة ولا هم ينصرون » (١) .

ويقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعاة والكافرون هم الظالمون » (٢) .

إن هذه الآيات وغيرها كثيرة فى القرآن الكريم تقرر أن مبدأ الشفاعاة مرفوض فى ميدان المسئولية ، بل يشير القرآن الكريم الى تطبيقات تؤكد هذا الفهم ، فالله سبحانه وتعالى لم يقبل شفاعاة نوح عليه السلام فى ابنه ولا شفاعاة أبى الانبياء ابراهيم فى أبيه ، يقول تعالى : « ونادى نوح ربه قال رب ان ابنى من اهلى وان وعدك الحق وأنت احكم الحاكمين قال يانوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم انى أعظك ان تكون من الجاهلين » (٣) .

ويقول تعالى : « ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم اصحاب الجحيم وما كان استغفار ابراهيم لأبيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ان ابراهيم لأواه حليم » (٤) .

### الصف الثاني :

تجوز فيه الشفاعاة ولكنها شفاعاة مشروطة لا ترتفع استثناء على مبدأ شخصية المسئولية بل هى أشبه برجاء ، أما الحكم النهائى فيظل متعلقا بموقف المشفوع له ، ان موقف الشفيع هو موقف المحامى الذى يعرض حسنات المشفوع له وفضائله فاذا توافقت مع الحقيقة أنتجت أثرا والا فلا ، حيث الموقف يختلف أمام الله الذى يعلم الحقيقة واضحة ، بل ان دور الشفيع كما يقول الدكتور دراز بحق « لا يعدو أن يكون دور

---

(١) البقرة : ٢٣ .

(٢) البقرة : ٢٥٤ .

(٣) هود : ٤٥ ، ٤٦ .

(٤) التوبة : ١١٣ ، ١١٤ .

شاهد نفى . أو مدره موثوق به ، مهمته اكمال جهاز العدالة المعقد ، وعمل الشفيح فى هذه المهمة أن يعلن الصفات والحسنات الصالحة التى تعوض سيئات المؤمنين وأن يبرر العفو عنهم ، واستحقاقهم للمثوبة « (١) .

اما الشروط التى تجيز هذا النوع «الثانى من الشفاعة فهى :

١ - أن الشفيح لا يتدخل من تلقاء نفسه بل لابد من إذن الهى له بالكلام ، يقول : « من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه » (٢) ، ويقول : « وما من شفيح الا من بعد اذنه » (٣) .

٢ - أن الشفيح لا يتدخل الا عن إذن الله بالشفاعة فيه ، يقول تعالى : « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » (٤) .

٣ - أن الشفيح لا يتوسل الا بعمل المشفوع له فلا بد أن يلتزم - حتى تصل شفاعته - صحة الوقائع ، يقول تعالى : « يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا » (٥) ، فنحن ازاء الشفاعة امام نوعين : نوع أبطله الشارع ونفاه ونوع قبله وحدد شروطه . والنوعان يختلفان فى الطبيعة ، يشير الى ذلك « ابن حزم » بقوله : « لقد صح يقينا أن الشفاعة التى أبطلها الله عز وجل هى غير الشفاعة التى اثبتها عز وجل » (٦) .

والشفاعة التى أبطلها الشارع هى تلك التى تعارض شخصية المسئولية ، اما الشفاعة التى اثبتها فلا تعدو أن تكون وسيلة لاثبات الحسنات ، والقضية دائما لا تكون رابحة « ذلك ان احاديث الشفاعة

---

(١) محمد عبد الله دراز ، دستور الاخلاق ، المرجع السابق ص ١٦١ .

(٢) سورة البقرة ٢٥٥ .

(٣) يونس : ٣ .

(٤) الانبياء : ٢٨ .

(٥) النبأ : ٣٨ .

(٦) ابن حزم ، الفصل فى الملل والنحل ، ط ١ صبيح ١٣٤٧ هـ ، ج ٤ ص ٥٣ .

نفسها تذكر لنا حالات أخطأ فيها الشفيع فى صحة الوقائع المروية  
وحينئذ ينسحب الدفاع ، ويتنازل عن مسعاه بمجرد علمه  
بالحقيقة « (١) ونستطيع أن نقول أن جواز الشفاعة يتعلق بمرحلة  
المحاكمة ، أما من استحق العقاب فلا يشفع له الرسول ﷺ ولا ينصره  
وقد قال بذلك القاضى عبد الجبار عند تعليقه على قوله تعالى : « واتقوا  
يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعَةٌ ولا يؤخذ منها  
عدل ولا هم ينصرون » (٢) .

خلاصة القول إذن أن العمل الحر هو الأساس الوحيد للمسئولية  
فى النص الإسلامى تأكيداً للمبدأ القرآنى العام : « وأن ليس للانسان  
الا ما سعى » .

### الدية على العاقلة ومبدأ شخصية المسؤولية :

للهولة الاولى يبدو تحميل الدية للعاقلة - عن القتل الخطأ -  
وكأنه خروج على مبدأ شخصية المسؤولية ، فالجزاء هنا ينسحب على  
طرف لم يساهم فى الجريمة ولم يتسبب فى القتل .

وتحريراً لهذا الأمر ينبغى التأكيد على أن تحمل العاقلة للدية  
لا يكون الا فى جريمة القتل الخطأ وغرة الجنين ولا ينسحب على  
النظام الجنائى الإسلامى كله ، وأن الدية لا تكون على العاقلة الا اذا  
وجبت بالقتل اما اذا وجبت صلحا فيتحملها القاتل وحده .

وعلى الرغم من هذا التحديد فانها تبدو كما قلنا - لأول وهلة  
متعارضة مع مبدأ شخصية المسؤولية بوجه عام والمسئولية الجنائية بوجه  
خاص ، وقد اختلف الفقهاء والمفسرون فى توجيهها الى رأيين :

**الرأى الاول :** ويكاد ينفرد به ابو بكر الأصبم ، يقول أن الدية على  
القاتل كلها فى جميع الأحوال ، اذ لا يؤاخذ أحد بجريرة غيره لقسوله

(١) محمد عبد الله دراز المرجع السابق ص ١٦١ .

(٢) القاضى عبد الجبار ، متشابه القرآن ، المرجع السابق ، ج ١ ص ٩٠ .

تعالى : « ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى » (١) .

**الرأى الثانى :** وعليه جمهور الفقهاء ويقول بوجوب الدية على العاقلة ، ويستند الجمهور الى ما ورد عن رسول الله ﷺ من أنه قضى بالغرة على عاقلة الغبارية ، والى قضاء عمر رضى الله عنه بالديه على العاقلة بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم ، وما وجبت الدية على العاقلة الا لأن القاتل انما قتل بظهر عشيرته فكانوا كالمشاركين فى القتل فكان عليهم من وزرها ما بينته السنة (٢) .

وقد اختلف هذا الرأى فى تأصيل موقفه الى ثلاثة آراء :

١ - فقد رأى البعض ان آية « ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى » ينبغى أن تحمل على ظاهرها وهو العموم ، وما ورد من المؤاخذة بذنب الغير كالدية التى تحملها العاقلة ونحو ذلك ، فيكون من حكم المخصص بهذا العموم « (٣) » .

٢ - ويرى بعض آخر أن تحميل الدية على العاقلة هو تكليف ابتداء وليس فيه تحميل الغير وزر غيره أنه وفقا لهذا التحليل لا يتعارض مع مبدأ شخصية المسؤولية ، وفى ذلك يقول « الأئوس » منع جماعة من الفقهاء صرف الدية على العاقلة لما فيه من مؤاخذة الانسان بفعل غيره وأجيب بأن ذلك تكليف واقع على سبيل الابتداء ، والا فالمخطيء نفسه ليس بمؤاخذ على ذلك الفعل فكيف يؤاخذ غيره (٤) ، ويبدو لى أن تعليل الأئوس محل نظر لأن المخطيء مؤاخذ قضاء والا لما كانت هناك اهمية للنص على مسؤوليته .

٣ - ويرى البعض أن الدية على العاقلة لا تجب على العاقلة : بمعنى

---

(١) على الخفيف ، الصمان فى الفقه الاسلامى ، ط ١ ، ١٩٧٣ ، ج ٢ ،

ص ١٧٧ .

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٣) الشوكانى ، فتح القدير ، ط الحلبي ١٣٤٩ هـ ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٤) الأئوس ، روح المعانى ، ط دار احياء التراث ، بيروت ، بدون تاريخ ،

ج ١٥ ، ص ٣٥ .

أنهم مكلفون بفعل الغير بل على أساس الحكم الوضعي بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الدية على العاقلة أو لثبوت الغرم في ذمة العاقلة (١) .

ويتضح من عرض آراء الفقهاء في هذا الصدد مدى الحرج الذى وقعوا فيه ، فهم جميعاً متفقون على عمومية مبدأ شخصية المسؤولية ، وحاولوا توجيه النص بحيث لا يتعارض مع مبدأ شخصية المسؤولية الذى قدره القرآن الكريم .

### رأينا الشخصى :

لايضاح المفهوم السليم فى هذه المسألة فنحن نرى التفرقة بين امرين :

اولهما : من تجب عليه الدية .

وثانيهما : من يدفع الدية .

والأمر الأول يتعلق بمبدأ المسؤولية وشخصيتها .

والأمر الثانى يتعلق بالغرم المالى وكيفية دفعه .

### فى الحالة الاولى :

لو رجعنا الى النص القرآنى الذى قرر الدية فى حالة القتل الخطأ ، نراه يوجبها على القاتل وحده ويوجه الخطأ اليه يقول تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً الا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا ان يصدقوا » (٢) .

« وذلك يقتضى أن الدية تجب على القاتل وأن سبب وجوبها هو القتل خطأ ، وأن ما ذهب اليه بعض الفقهاء من أنها تجب على القاتل

---

(١) الغزالى ، المستصفى ، المرجع السابق ص ١٠١ .

(٢) النساء : ٩٢ .



والعاقلة فيما تحمله العاقلة منها مخالف لما تدل عليه الآية لأن الخطاب فيها موجه الى القاتل لا اليهما ولا اليهما جميعا « (١) .

### فى الحالة الثانية :

وهى من يدفع الدية ؟ نجد الدافع لها قد يتعدد مع قيام المسؤولية على أساس من فعل فاعلها ، فقد يتحمل القاتل الدية وحده وذلك فى حالة القتل العمد عندما يمتنع القصاص وهى هنا عقوبة بدليه (٢) . وقد يتحمل القاتل الدية مع العاقلة كما فى حالة القتل الخطأ ، والحالة الاولى ينبغى الا تختلط بالثانية ، والذي يؤكد وجهة نظرنا ما ينقله محمد بن الحسن عن أبى حنيفة من أن من لا عاقلة له تكون ديتسه من ماله لأن الأصل هو الوجوب فى مال القاتل ، وانما أخذ من العاقلة بطريق التحمل ، فاذا لم يكن له عاقلته رد الأمر فيه الى حكم الأصل وهو الوجوب فى ماله « (٣) .

وأساس اشتراك العاقلة مع الجانى فى دفع الدية هو التناصر والتضامن من ناحية وتخفيف ما ألم بنفس القاتل من ألم حيث أخطأ فقتل نفسا بغير حق من ناحية أخرى ، ولا شك أن المسلم الصادق الايمان تذهب نفسه شاعا عندما يتعرض لهذا الموقف وينبغى تقدير هذا الأمر ، وفى ذهننا صورة المجتمع الاسلامى فى مقوماته وتكوينه وفى وسائله وغاياته حتى نصل الى التقدير السليم .

خلاصة القول ان « الدية على العاقلة » لا توجب استثناء (٤) . ولا ترد خروجاً على مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية ، بل هى موالاة ومعاونة للجانى حتى لا يذهب به خطؤه وهو يحقق ترضية لأهل القتل ويحقق ترضية للقاتل ، ويحقق المبدأ الاسلامى العام بأن لا يطبل دم فى الاسلام .

---

(١) على الخفيف ، لضمان فى الفقه الاسلامى ، المرجع السابق ص ١٧٦ .

(٢) محمد بن الحسن الشيبانى ، الجامع الكبير ، ط أولى ١٣٥٦ هـ ،

القاهرة ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .

(٣) على الخفيف ، المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٤) عكس هذا الرأى ، أنظر أحمد موافى : من الفقه الجنائى المقارن

ط ١٩٦٥ ، ص ١٤٥ ، حيث يرى أن تحميل الدية للعاقلة هو الاستثناء الوحيد

الذى يرد على مبدأ شخصية المسؤولية فى الشرع الاسلامى .

( ٣٠ - المسؤولية الجنائية )



## الخاتمة

وبعد .. ..

فبعد رحلة علمية طويلة وشاقة - حاولت هذه الرسالة ان تتعرف على مسئولية الانسان الجنائية ، وأن تقيمها على أساس صلب ومتين ، وحتى تكتمل دراسة هذا الأساس وتتكامل كان لا بد من نظرة شاملة تستوعب أساس المسئولية فى مكانه التاريخى ، وأصوله الفلسفية ، ومدارسه الفقهية ونصوصه التشريعية ، وهذه النظرة الشاملة هى التى حددت منهج البحث ووزعت مادته على أقسامها وفصولها ، فجاء تقسيم الرسالة على النحو التالى :

### القسم الأول :

وتناول المسئولية الجنائية وتطورها عبر التاريخ ، وهو بحث له أهمية خاصة فى تأصيل فكرة المسئولية واتخاذ موقف من أساسها ، لأنه يبرز موقف الروح الانسانى العام من أساس المسئولية الجنائية . وعالجنا موضوع الرسالة فى هذا القسم التاريخى موزعا على ثلاثة فصول :

### الفصل الأول :

المسئولية الجنائية فى الشرق الأدنى القديم ، حيث عرضنا لأساس المسئولية فى كل من مصر القديمة وحضارة بابل وآشور ، وثبت لدينا من خلال الدراسة الوثائقية مدى التقدم الخلقى والقانونى فى مصر القديمة .

### الفصل الثانى :

المسئولية الجنائية عند اليونان والرومان . وعرضنا فيه لموقف الفلسفة اليونانية من حرية الارادة ونصوص التشريعات حول مسئولية الانسان كما عرضنا فيه لحضارة الرومان فكرا وتشريعا من أجل استجلاء موقفها من أساس المسئولية الانسانية .

### الفصل الثالث :

وعرضنا فيه للمسئولية الجنائية فى العهدين القديم والجديد ،  
حتى يتضح الموقف التاريخى بكامل أبعاده . واهم ما أكد عليه القسم  
التاريخى يمكن إيجازه فى أمرين :

#### الأمر الأول والأهم :

أن روح الانسان كانت تتحرج من تجريم الفعل الأصم والنظر الى  
الانسان على أنه مجرد ترس فى آلة الكون .

#### الأمر الثانى :

أن المسئوليات الشاذة التى رأيناها فى تشريعات العالم القديم ليست  
الا أثرا لواقعه التاريخى . فليس هى بالمسئوليات الاصلية التى تفرضها  
طبيعة الانسان .

#### القسم الثانى :

وتناولنا فيه أساس المسئولية الجنائية فى القانون الوضعى ،  
وكانت دراسة فلسفية وفقهية حاولت أن ترد كل فكرة الى جذورها ،  
وأن تتناول نصوص التشريع على ضوء من الأصول الفكرية لكل مذهب  
أو اتجاه ، وجاء القسم الوضعى موزعا على فصلين كبيرين : -

### الفصل الأول :

المسئولية الاجتماعية . وهى تلك المسئولية التى تجد أساسها فى  
الخطورة الاجرامية ، وتعتبر المسئولية مجرد دفاع اجتماعى فلا حرية  
ولا اختيار وانما الجريمة ، سلوك حتمى والجزاء عليها دفاع ضرورى ،  
وحتى نفهم هذه المسئولية فى اطارها النظرى وواقعها العلمى . تناولنا  
الاساس الفلسفى للمسئولية الاجتماعية وعرضنا الأصول الفكرية لكل

المسئولية الاجتماعية تقويما صادقا يكشف موقعها من الفكر ، وصداها  
فى التشريع ، ومكانها فى المستقبل .

## الفصل الثانى :

المسئولية الأدبية : وهى مسئولية تقوم على الارادة وتعتبر الحرية  
مسلمة جوهرية بدونها يتهاوى البناء التشريعى والأخلاقى فى عالم  
البشر .

وكانت دراستنا لها فلسفية وفقهية حتى يستقر المشرع عليها  
باعتبارها الأساس المتين والأمين لمسئولية الانسان عامة ومسئوليته  
الجنائية بوجه خاص .

وقد انتهينا فى هذا القسم الى امرين :

## الأمر الأول :

ان حرية الارادة شرط ضرورى لقيام المسئولية الجنائية ، ولم  
يستطع الانسان فى رحلته التاريخية أو تشريعاته القائمة أن يقيم  
المسئولية على غير هذا الأساس .

## الأمر الثانى :

ان الأساس الأخلاقى للمسئولية الجنائية لا يوصد الباب أمام  
المشرع للأخذ بكل جديد فى مجال التجريم والجزاء .

## القسم الثالث :

وتناولنا فيه أساس المسئولية فى الشريعة الاسلامية وجاء هذا القسم  
موزعا على ثلاثة فصول :

## الفصل الأول :

المسئولية الجنائية فى الفكر الاسلامى ، عالجت فيه مواقف كل من

الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة من مشكلة الارادة وقضية المسؤولية الانسانية .

### الفصل الثانى :

أساس المسؤولية الجنائية فى الفقه الاسلامى ، وعالجنا فيه مواقف الأصوليين والفقهاء من مشكلة الارادة الانسانية ، وعرضنا أيضا لفروع الفقه الاسلامى فى موانع المسؤولية الجنائية .

### الفصل الثالث :

أساس المسؤولية فى النص الاسلامى ، وهو نهاية المطاف فى هذه الرحلة واردنا فيه أن نواجه مشكلة الحرية وقضية المسؤولية كما جاء فى النص الاسلامى ، وذلك فى لقاء مباشر مع القرآن الكريم وسنة الرسول « ﷺ » حتى نتأكد من مدى سلامة الفكر ، وصواب الفقه ، على ضوء القرآن والسنة ، وبدأ واضحا منذ البداية أن النص الاسلامى تناول المسؤولية الانسانية فى اجمال فتفصيل مبينا أهمية الدور الانسانى فى اثباتها ونفيها .

ولم تكن معالجة أساس المسؤولية فى الشريعة الاسلامية حرثا فى الهواء ، بل هو ضرورة حيوية ، ونحن ننشد العودة الى التشريع الاسلامى ، ولم يعد الأمر مجرد أمل بعد أن نصت عدد من الدساتير العربية والاسلامية على أن مبادئ الشريعة الاسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع ، وهو نص يلزم المشرع بالألا تتعارض القوانين الحالية والمزمع إصدارها مع الشريعة الاسلامية . وذلك ليس سوى تطبيق لمبدأ دستورية القوانين ، وهناك أيضا دافع أساسى لهذه الدراسة لأن كثيرا من الأفكار المحدثه فى المجال الجنائى سبق اليها فقهاء الاسلام « وليس هناك مجرد توارد خواطر - كما يقول العميد محمود مصطفى - وإنما الثابت أن فقهاء الشريعة قد خالطوا الفقهاء الأوربيين فى المانيا وايطاليا واسبانيا عدة قرون فى العصور الوسطى وبخاصة فى عهد « فردريك الثانى » وكان عالما بالشريعة ومشرعا جنائيا لدولته التى كانت تشمل

المانيا وايطاليا ، كما أن كثيرا من الدول قد جرى على ترجمة كتب الفقه الاسلامى ودراساتها وكل ذلك مما يسر لفقهاء تلك الدول أن يحيطوا بنظريات ذلك الفقه « (١) » .

بل ان الفقيه الايطالى الكبير MANZINI قد اعترف بمخالفة الشريعة الاسلامية للفقهين الالمانى والايطالى عدة قرون فى العصور الوسطى (٢) .

وأخيرا لعلى اكون قد وفقت ، وحقت بعض ما استهدفت .

والحمد لله رب العالمين ، ،

محمد كمال الدين امام

القاهرة فى ١ رمضان سنة ١٤٠٢ هـ

الموافق ٢٢ يونيو سنة ١٩٨٢ م

---

(١) د . محمود مصطفى نظرات فى تطبيق قانون العقوبات على المكان والاشخاص فى الفقه الاسلامى المقارن ، مجلة القضاة عدد يوليو سنة ١٩٦٨ ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨٨ .





## المراجع

. نظرا لاتساع موضوع الرسالة وتنوع مراجعنا فقد أثرنا هنا ذكر المراجع التي كثرت الإشارة إليها ، أما بقية المراجع فقد اكتفينا بذكرها فى موقعها من الرسالة .

وبالنسبة لبلد الطبع فقد أثرنا إليه عندما يكون الكتاب مطبوعا خارج مصر فقط .

### اولا : مراجع القسم التاريخى :

١ - ارنست باركر : الفلسفة السياسية عند الاغريق ، ترجمة لويس اسكندر ١٩٦٦ .

٢ - اتيلن جلين : الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، ترجمة امام عبد الفتاح ١٩٧٤ .

٣ - اودلف جيجن : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى ، ١٩٧٦ .

٤ - برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمود ، ١٩٥٦ .

٥ - برستد : فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، ١٩٥٦ .

٦ - بلفونش : عصر الأساطير ، ترجمة رشدى السيسى ، ١٩٦٦ .

٧ - توينبى : دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، ١٩٦٠ .

٨ - حسن الساعاتى : علم الاجتماع القانونى ، ١٩٥٢ .

٩ - حسن شحاته : سغفان : علم الجريمة ، ١٩٥٥ .

١٠ - صوفى أبو طالب : تاريخ القانون ، ١٩٦٧ .

- ١١ - صوفى أبو طالب ، لبيب باهور : تشريع حور محب ، ١٩٧٢ .
- ١٢ - عامر سليمان : القانون فى العراق القديم ، بغداد ، ١٩٧٧ .
- ١٣ - عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، ١٩٥٤ .
- ١٤ - عبد الرحمن الكيالى : شريعة حمورابى ، دمشق ، ١٩٥٨ .
- ١٥ - عبد العزيز عزت : علم الاجتماع الأخلاقى ، ١٩٥٩ .
- ١٦ - عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ١٩٥٣ .
- ١٧ - على عبد الواحد وافى : المسؤولية والجزاء ، ١٩٦٣ .
- ١٨ - محمد عبد المنعم بدر ، عبد المنعم البدر اوى : القانون الرومانى ، ١٩٥٢ .
- ١٩ - محمود سلام زنائى : تاريخ القانون المصرى ، ١٩٧١ .
- ٢٠ - مصطفى حسنين : نظام المسؤولية عند العشائر العراقية المعاصرة ، ١٩٦٧ .
- ٢١ - ول ديورانت : قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران ، ١٩٥٦ .
- ٢٢ - وهيب كامل : ديدور الصقلى فى مصر ، بدون تاريخ .
- ٢٣ - هيرودوت : فى مصر ، ترجمة محمد صقر خفاجه ، ١٩٦٦ .
- ٢٤ - يوسف كرم : دروس فى تاريخ الفلسفة ، ١٩٥٢ .
- ٢٥ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ١٩٥٨ .
- ٢٦ - "Aesmien : Histoire du droit francais paris 1925. —
- ٢٧ - Durkheim : Les règles de la méthode sociologique —  
Paris 1912.

للفعل فقط ، أو أنها توجد قبل الفعل ومعها وبعده ، وهو موضوع كلامى لا داعى للخوض فيه هنا (١) .

والخلاف بين الفقهاء فى أصولهم حول التكليف بما لا يطاق انعكس على موقفهم من موانع المسئولية وخاصة مسئولية السكران كما سيأتى تفصيله .

وفى النهاية نستطيع القول أن « أبنا حنيفة » كان صاحب موقف فكرى واتجاه أصولى فى حرية الإرادة يتجه نحو التوفيق والوسط ، وقد ترك أكبر التأثير فى الإمام « أبى منصور الماترىدى » كما أثر فى « أبى جعفر الطحاوى » أحد كبار المجتهدين فى المذهب الخنفى (٢) ، ومذهبه الأصولى يقيم الجزاء على الاختيار ، يقول البرخسى « وإنما العبد ينال الجزاء على ماله من اختيار » (٣) .

### المطلب الثانى

#### مالك بن أنس وحرية الإرادة

شهد الإمام « مالك » عصرا كثرت فيه الانحرافات الفكرية واضطربت فيه الاتجاهات السياسية ، ولم يكن - وهو الحريص على الالتزام بالكتاب والسنة - بمستطيع البعد كلية عن كل هذه التيارات ، فبعضها أصابه فى نفسه فكانت محنته التى يرويها المؤرخون ، وبعضها فرض عليه الخوض فى مشكلات وآراء لم يكن راغبا الدخول فيها .

وكما يقول الأستاذ أمين الخولى بحق « فأننا نستطيع الاطمئنان الى أن « مالكا » لم يتمرس بشئ يذكر من المعرفة الفلسفية بالمعنى

---

(١) يراجع فى هذا : ابن نجيم ، المرجع السابق ص ٦١ ، وما بعدها حيث يعرض للمسألة من كل جوانبها. ويناقش المواقف المختلفة وينتهى الى ترجيح رأيه الوارد فى المتن .

(٢) على سامى النشار ، الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، المرجع

السابق ص ٢٧٢ .

(٣) أصول السرخسى ، ط ١٣٩٢ هـ ، ج ٢ ص ٣٣٥ .

- ٤٢ - السعيد مصطفى السعيد : الأحكام العامة فى قانون العقوبات ،  
١٩٥٣ .
- ٤٣ - السيد يس : السياسة الاجتماعية المعاصرة ، ١٩٧٣ .
- ٤٤ - بير فاكيه : العدل وعلم النفس ، مجلة القضاء ، ١٩٧٣ .
- ٤٥ - توفيق الشاوى : المسؤولية الجنائية فى التشريعات العربية ،  
١٩٥٨ .
- ٤٦ - توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ١٩٦٧ .
- ٤٧ - جلال ثروت : الظاهرة الاجرامية ، ١٩٧٩ .
- ٤٨ - جلال ثروت : الجريمة المتعدية القصد ، ١٩٥٩ .
- ٤٩ - جلال ثروت : المنهج العلمى وفكرة سبق الاصرار ، المجلة  
الجنائية القومية ، يوليو ١٩٦٥ .
- ٥٠ - جرامتيكا : المبادئ الاساسية لفكرة الدفاع الاجتماعى ،  
مجموعة أعمال الحلقة العربية الاولى للدفاع الاجتماعى ،  
١٩٦٦ .
- ٥١ - حسن صادق المرصفاى : المسؤولية الجنائية فى التشريعات  
العربية ، ١٩٧٤ .
- ٥٢ - حسن صادق المرصفاوى : مبادئ علم الاجرام ، ترجمة عن  
سذرلاند ، ١٩٦٨ .
- ٥٣ - حسين النورى : عوارض الاهلية ، ١٩٥٣ .
- ٥٤ - رمسيس بهنام : النظرية العامة للقانون الجنائى ، ١٩٦٨ .
- ٥٥ - رؤوف عبید : التيسير والتخيير ، ١٩٧١ .

- ٥٦ - زكى نجيب محمود : الجبر الذاتى ، ١٩٧٣ .
- ٥٧ - زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، ١٩٧١ .
- ٥٨ - سمير الجنزورى : الاسس العامة لقانون العقوبات ، ١٩٧٣ .
- ٥٩ - عبد الاحد جمال الدين : دروس فى المبادئ الرئيسية للقانون الجنائى ، ١٩٧٥ .
- ٦٠ - عبد المنعم العوضى : مقدمة فى اصول الدراسة العلمية للاجرام ، ١٩٧٨ .
- ٦١ - عبد الوهاب حومد : شرح قانون الجزاء الكويتى ، ١٩٧٣ .
- ٦٢ - عبد المهيم بكر : القصد الجنائى ، ١٩٥٩ .
- ٦٣ - عبد الفتاح الصيفى : الجزاء الجنائى ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- ٦٤ - على راشد : القانون الجنائى ، ١٩٧٤ .
- ٦٥ - على راشد : الدفاع الاجتماعى ، مجلة العلوم القانونية ، يوليو ١٩٦٨ .
- ٦٦ - عوض محمد عوض : قانون العقوبات ، القسم العام ، ١٩٨٠ .
- ٦٧ - عوض محمد عوض : قانون العقوبات ، القسم الخاص ، ١٩٦٦ .
- ٦٨ - مأمون سلامة : قانون العقوبات ، ١٩٧١ .
- ٦٩ - مأمون سلامة : اصول علم الاجرام ، ١٩٦٧ .
- ٧٠ - محمد مصطفى القللى : فى المسؤولية الجنائية ، ١٩٤٨ .
- ٧١ - محمد عارف : الجريمة والمجتمع ، ١٩٧٥ .

- ٧٢ - محمد الفاضل : الجريمة السياسية وضوابطها ، ١٩٦١ .
- ٧٣ - محمد فتحى : علم النفس الجنائى ، ١٩٧٢ .
- ٧٤ - شرح قانون العقوبات ، ١٩٦٤ .
- ٧٥ - محمود نجيب حسنى : المجرمون الشواذ ، ١٩٦٤ .
- ٧٦ - محمود نجيب حسنى : علم العقاب ، ١٩٧٣ .
- ٧٧ - محمود نجيب حسنى : شرح قانون العقوبات ، ١٩٧٧ .
- ٧٨ - محجوب ثابت : فى المسئولية الجنائية ، مجلة القانون والاقتصاد ، يناير ١٩٤٤ .
- ٧٩ - فوزية عبد الستار : مبادئ علم الاجرام والعقاب ، ١٩٧٨ .
- ٨٠ - كلود برنار : المدخل الى الطب التجريبي ، ترجمة يوسف مراد ، ١٩٤٤ .
- ٨١ - كمال دسوقي : علم النفس العقابى ، ١٩٦١ .
- ٨٢ - كلويه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة ابو العلا عفيفى ، ١٩٤٢ .
- ٨٣ - يسرا نور على ، آمال عثمان : علم الاجرام والعقاب ، ١٩٧٨ .
- ٨٤ - Donnedieu de Wabres : Traité de droit Criminal et de Législation Pénale Comparé Paris, 1947.
- ٨٥ - Donnedieu de Wabres : Traité de science penitantaire
- ٨٦ - Garraud : Précis de droit Criminel 1918.
- ٨٧ - Marc Ancel, La defence Sociale nouvelle. Paris, 1956.
- ٨٨ - Saleilles,, L'individualisation de la peine, 1927.

Bouzat et Jean Pinatel, Traité de droit Pénal et de criminologie, I., 1970. — ٨٩

ثالثاً : مراجع القسم الثالث :

القرآن والحديث والتفسير :

- ٩٠ - القرآن الكريم .
- ٩١ - صحيح مسلم ، ط . دار الشعب .
- ٩٢ - التاج الجامع للأصول ، ط احياء دار التراث العربى ، بيروت .
- ٩٣ - أبو بكر بن العربى : أحكام القرآن ، تحقيق على محمد البجاوى ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ٩٤ - ابن الجوزى : زاد المسير فى علم التفسير ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ٩٥ - الألوسى : روح المعانى ، بيروت ، دار احياء التراث العربى ، بدون تاريخ .
- ٩٦ - القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- ٩٧ - الشوكانى : فتح القدير ، بيروت ، ١٣٤٩ هـ .
- ٩٨ - سيد قطب : فى ظلال القرآن ، ١٩٧٥ .

الفقه والاصول :

- ٩٩ - الطحاوى : مختصر الطحاوى ، تحقيق أبو الوفا الافغانى ، ١٣٦٣ هـ .
- ١٠٠ - السرخسى : اصول السرخسى ، بيروت ، ١٣٩٢ هـ .
- ١٠١ - الكاسانى : بدائع الصنائع ، ط زكريا على يوسف ، بدون تاريخ .

- ١٠٢ - ابن نجيم : فتح الغفار لشرح المنار ، ١٣٥٦ هـ .
- ١٠٣ - القرافي : شرح تنقيح الفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف ، ١٩٧٣ .
- ١٠٤ - الشاطبي : الاعتصام ، بدون تاريخ .
- ١٠٥ - الموافقات ، ط محمد عبد الله دراز .
- ١٠٦ - ابن رشد : بداية المجتهد ، ١٩٥٢ .
- ١٠٧ - عرفه الدسوقي : حاشية على الشرح الكبير للدردير ، ١٣٠٩ هـ .
- ١٠٨ - الشافعي : الأم ، ط الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٦٦ .
- ١٠٩ - الشيرازي : المذهب ، ط محمد نجيب المطيعي .
- ١١٠ - السيوطي : الاشباه والنظائر ، ط ١٩٥٩ .
- ١١١ - الغزالي : المستصفى ، ط ١٩٧٠ .
- ١١٢ - الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، ط بدون تاريخ .
- ١١٣ - الغزالي : المنحول ، ط محمد حسن هيتو .
- ١١٤ - الأمدى : الاحكام فى أصول الاحكام ، ١٩٦٨ .
- ١١٥ - الجويني : البرهان فى أصول الفقه ، تحقيق عبد اللطيف الديب ، الدوحة ، ١٩٨٠ .
- ١١٦ - ابن قدامة : المغنى ، ط محمد خليل هراس .
- ١١٧ - ابن قدامة : روضة الناظر وجنة الناظر ، ١٣٩١ هـ .
- ١١٨ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل ، ١٣٤٩ هـ .



١١٩ - ابن بدران الدمشقي : المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل ،  
بدون تاريخ .

١٢٠ - ابو يعلى الفراء : العمدة فى اصول الفقه ، تحقيق احمد  
الفاركي ، بيروت ، ١٩٥٦ .

١٢١ - ابن اللحام : القواعد الفقهية ، تحقيق محمد حامد الفقى ،  
ط ١٩٥٦ .

١٢٢ - ابن حزم : المحلى ، ط محمد خليل هراس .

١٢٣ - الشوكاني : ارشاد الفحول ، ١٩٦٧ .

١٢٤ - الطوسى : النهاية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

١٢٥ - الحلى : المختصر النافع ، ط ١٩٥٩ .

١٢٦ - محمد أطفيش : شرح النيل وشفى العليل ، ١٣٤٣ هـ .

### الطبقات :

١٢٧ - ابن النديم : الفهرست ، ط بيروت ، بدون تاريخ .

١٢٨ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين  
شريبه ، ١٩٦٩ .

### فى الفلسفة والتصوف :

١٢٩ - ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملّه ، تحقيق محمود قاسم ،  
١٩٥٦ .

١٣٠ - الأشعرى : اللمع ، تحقيق حموده غرابه ، ط ١٩٦٥ .

١٣١ - الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، تحقيق محيى الدين عبد الحميد  
١٩٦٦ .

- ١٣٢ - البغدادي : الفرق بين الفرق ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- ١٣٣ - الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريذة ، ١٩٤٥ .
- ١٣٤ - الكلاباذي : التعرف على مذاهب أهل التصوف ، تحقيق عبد الحلیم محمود ، ط ١٩٦٥ .
- ١٣٥ - القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر عزمی ، ط ١٩٦٥ .
- ١٣٦ - الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد الكيلاني ، ط ١٩٦٧ .
- مراجع اسلامية معاصرة :
- ١٣٨ - ابراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، ط ١٩٧٦ .
- ١٣٨ - ابو الوفا التفتازاني : علم الكلام ومدارسه ، ط ١٩٧٨ .
- ١٣٩ - أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفقه الاسلامي ، ط ١٩٦٩ .
- ١٤٠ - على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ٣ اجزاء ، ط ١٩٦٥ ، ١٩٨٠ .
- ١٤١ - عثمان امين : رائد الفكر المصري ، ١٩٧٥ .
- ١٤٢ - محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ط ١٩٦٦ .
- ١٤٣ - محمد عبد الله دراز : دستور الاخلاق في القرآن الكريم ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، بيروت ، ١٩٧٣ .

- ١٤٤ - محمد عبده : رسالة التوحيد ، ١٩٦٣ .
- ١٤٥ - محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى ، ترجمة عباس محمود ،  
١٩٥٥ .
- ١٤٦ - محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية ، ١٩٧٧ .
- ١٤٧ - محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى ، ١٩٧٤ .
- ١٤٨ - محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت ،  
١٩٧٢ .
- ١٤٩ - محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ،  
١٩٥٨ .
- ١٥٠ - محمد أبو زهرة : الجريمة فى الفقه الاسلامى ، بدون تاريخ .
- ١٥١ - محمد أبو زهرة : أبو حنيفة حياته وفقهه ، ١٩٥٥ .
- ١٥٢ - محمد سليم العوا : فى أصول النظام الجنائى الاسلامى ،  
١٩٨٠ .
- ١٥٣ - على الخفيف : الضمان فى الفقه الاسلامى ، ط ١٩٧٣ .



# الفهرس

الصفحة

الموضوع

فهرس اجمالى :

١٣ - ٧

تصدير

١٩ - ١٥

تقديم :

٨٨ - ٢١

القسم الاول : تاريخ المسؤولية الجنائية وتطورها

٢٨ - ٢٣

تمهيد :

٦٠ - ٢٩

الفصل الاول : المسؤولية الجنائية فى الشرق الأدنى  
القديم

٤٧ - ٣١

المبحث الاول : المسؤولية الجنائية عند الفراعنة

٦٠ - ٤٨

المبحث الثانى : المسؤولية الجنائية فى بابل وآشور

٨٨ - ٦١

الفصل الثانى : المسؤولية الجنائية عند اليونان  
والرومان

٧٨ - ٦٣

المبحث الاول : المسؤولية الجنائية عند اليونان

٨٨ - ٧٩

المبحث الثانى : المسؤولية الجنائية عند الرومان

١٠١ - ٨٩

الفصل الثالث : المسؤولية الجنائية فى العهد القديم  
والجديد

٩٤ - ٩١

المبحث الاول : المسؤولية الجنائية فى العهد القديم

١٠١ - ٩٥

المبحث الثانى : المسؤولية الجنائية فى العهد الجديد

الصفحة	الموضوع
٣٠٨ - ١٠٣	القسم الثانى : أساس المسئولية الجنائية فى القانون الوضعى
١١٦ - ١٠٥	تمهيد :
٢١٤ - ١١٧	الفصل الاول : المسئولية الاجتماعية
١٤٠ - ١١٩	المبحث الاول : الأساس الفلسفى للمسئولية الاجتماعية
١٨٧ - ١٤١	المبحث الثانى : المدارس المختلفة فى المسئولية الاجتماعية
٢١٤ - ١٨٨	المبحث الثالث : الصدى القانونى لفكرة المسئولية الاجتماعية
٣٠٨ - ٢١٥	الفصل الثانى : المسئولية الأدبية
٢٤٠ - ٢١٩	المبحث الاول : الأساس الفلسفى للمسئولية الأدبية
٢٧٥ - ٢٤١	المبحث الثانى : المدارس المختلفة فى المسئولية الأدبية
٣٠٨ - ٢٧٦	المبحث الثالث : الصدى القانونى للمسئولية الأدبية
٤٦٦ - ٣٠٩	القسم الثالث : أساس المسئولية الجنائية فى الشريعة الاسلامية
٣٥٦ - ٣١١	الفصل الاول : أساس المسئولية الجنائية فى الفكر الاسلامى
٣٣٤ - ٣١٢	المبحث الاول : أساس المسئولية عند الفلاسفة
٣٥٦ - ٣٣٥	المبحث الثانى : أساس المسئولية عند المتكلمين

الموضوع	الصفحة
الفصل الثاني : أساس المسؤولية في الفقه الاسلامي	٣٦٧ - ٤٢٢
المبحث الأول : مواقف الفقهاء من حرية الإرادة	٣٦٩ - ٤٩٦
المبحث الثاني : أساس المسؤولية في فروع الفقه الاسلامي	٣٩٧ - ٤٢٢
الفصل الثالث : أساس المسؤولية في النص الاسلامي	٤٢٣ - ٤٦٦
المبحث الأول : مشكلة المسؤولية في النص الاسلامي	٤٢٥ - ٤٣٧
المبحث الثاني : شخصية المسؤولية الجنائية	٤٣٩ - ٤٦٦
الخاتمة :	٤٦٧ - ٤٧١
المراجع :	٤٧٣ - ٤٨٣
الفهرس :	٤٨٥

رقم الايداع بدار الكتب ٣٥٨٩ لسنة ١٩٨٤

مطبعة حسان





Bibliotheca Alexandrina



576776